This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

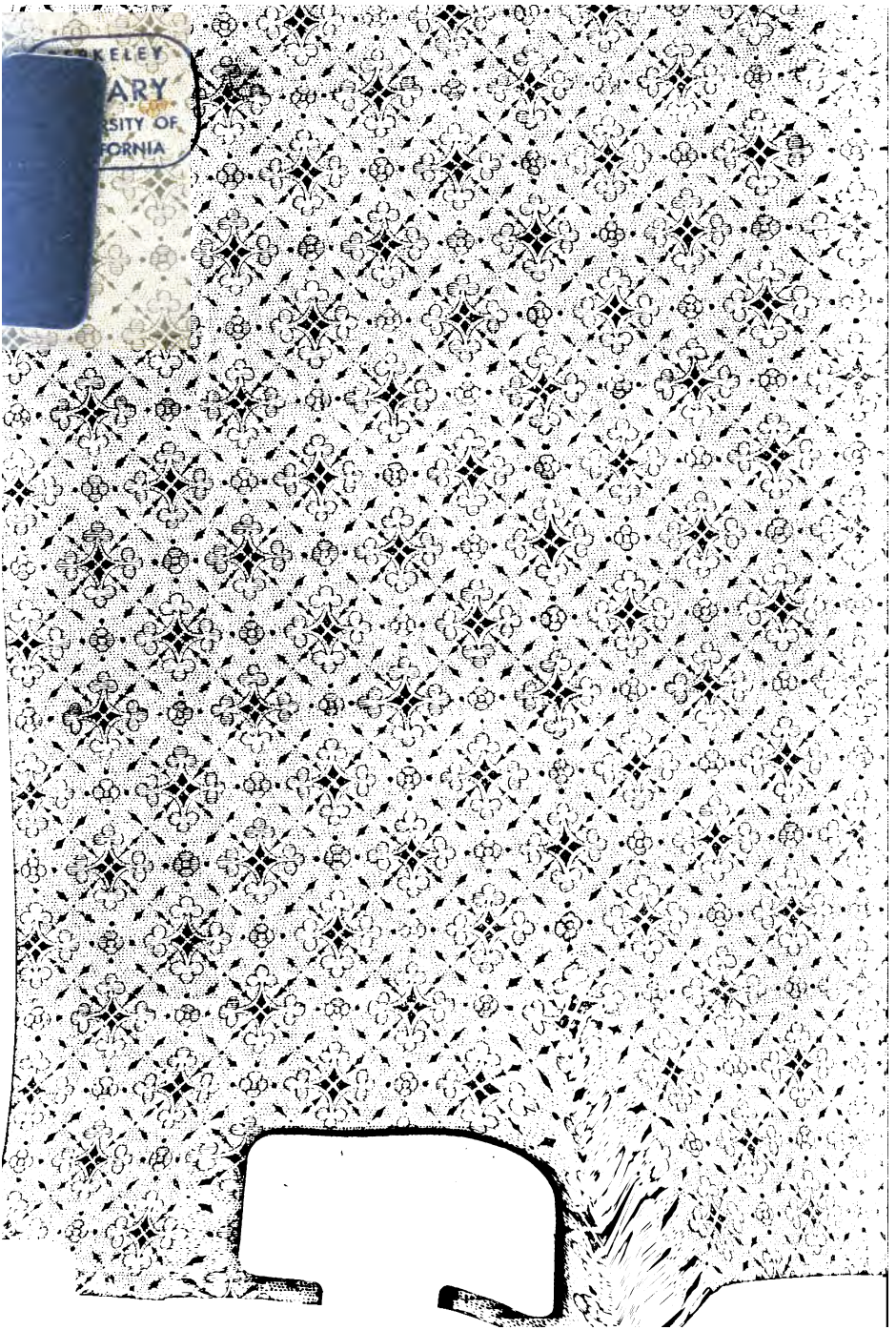
Über Google Buchsuche

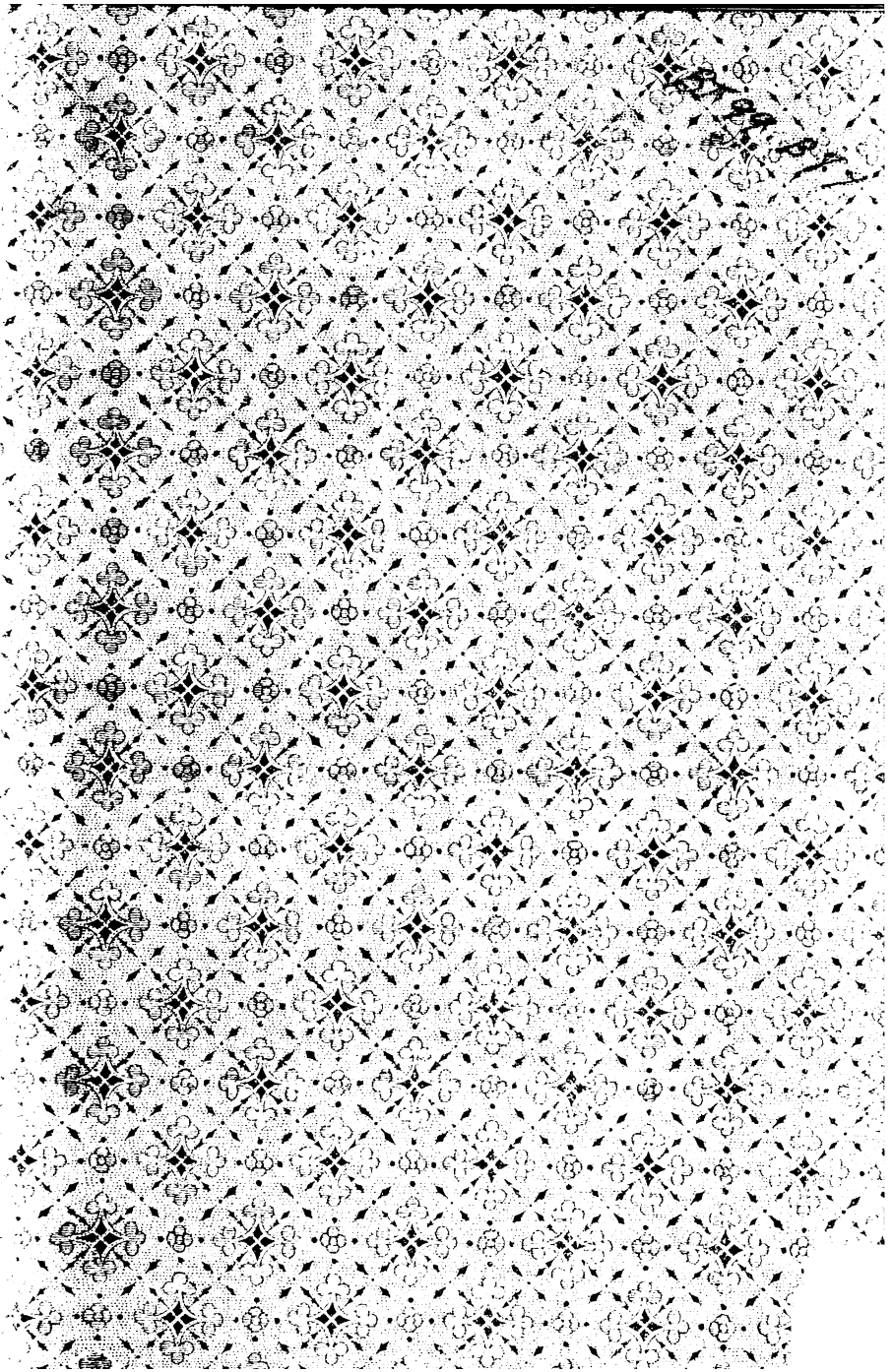
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Protestantische Geschichtslügen

von

Dr. Jos. Burg.


KELEY
ARY
SITY OF
FORNIA



Protestantische Geschichtslügen.

Ein Nachschlagebuch

von

Dr. Jos. Burg.

II. Dogmatischer Theil.

Dritte Auflage.

BATZ MEMORIAL LIBRARY,
THE ABBEY OF
GETHSEMANI, KY.

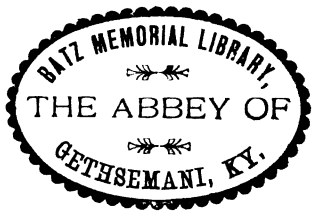
Essen, 1897.

Verlag und Druck von Fredebeul & Koenen.

LOAN STACK

Alle Rechte vorbehalten.

BX4820
B87
1897
v.2



Vorwort.

Die katholische Kirche in ihrer imposanten Einheit und den Protestantismus in seiner äußeren und inneren Zerrissenheit mit einander vergleichend, sagt der Philosoph von Hartmann: „Wenn es doch einmal die Kirche sein soll, die mich zum Heil führt, dann werde ich mich wenigstens nach einer feststehenden Großmachtkirche umsehen und mich lieber an den Fels Petri klammern, als an eine der zahllosen protestantischen Sectenkirchen." (Die Krisis des Christenthums in der modernen Litteratur. Berlin 1880. S. 98.) Dieses Gefühl drängt sich einem Jeden auf, welcher ohne Vorurtheil die Geschichte der katholischen Kirche und jene der protestantischen Secten verfolgt.

Es war keine leichte Arbeit, inmitten des Labyrinths der protestantischen Meinungen etwas Klarheit zu gewinnen. Mein Bestreben war, die religiösen Theorien und Behauptungen der Gegner soviel wie möglich zu lichten und klar zu präcisiren. Die unparteiische Geschichte hat erwiesen, daß die meisten der erwähnten und oft nur auf böswilliger Erfindung beruhenden Behauptungen unhaltbar sind.

Beim Erscheinen des ersten Bandes dieses Werkes hat man lobend hervorgehoben, das Werk habe dadurch einen größeren Werth erhalten, daß es nicht einzelne Geschichtslügen aus dem Rahmen der Geschichte herausgerissen, sondern

sie in dieser naturgemäßen Einfassung beleuchtet hat. Für den zweiten Band der „Protestantischen Geschichtslügen“ wurde dieselbe Methode in Anwendung gebracht. Man kann all die Irrthümer und Geschichtslügen, welche die protestantische Dogmatik aufweist, nur dann richtig beurtheilen und gebührend zurückweisen, wenn man auch die wichtigeren Puncte aus der Entwickelungsgeschichte des Protestantismus in Betracht zieht und die Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten etwas ausführlicher berücksichtigt. Das „Nachschlagebuch“ dürfte auch dadurch an allgemeinerem Interesse gewonnen haben.

Wehmüthigen Herzens habe ich manche der folgenden Ausführungen niedergeschrieben, in der Wahrnehmung, daß das arme protestantische Volk seit dem 16. Jahrhundert fort und fort betrogen und belogen wird — nur um es von der katholischen Kirche fernzuhalten. Und so kommt es, daß auf den Augen so Vieler, die noch an eine höhere Weltordnung und an Gott und Christum glauben, eine Binde liegt, daß sie die Kirche des Weltheilandes nicht erkennen und mit unsteter Hast die große und wunderbare Einheit des Christenthums in Tausende von Lehr- und Privatmeinungen auflösen und, statt aus der ewigen Quelle der Wahrheit zu schöpfen, sich durchlöcherte Cisternen graben. Es gibt allerdings viele protestantische „Adventseelen“, die ein geheimnißvolles Sehnen haben nach dem sichtbaren Reiche Gottes auf Erden, und die alles das, um was sie beten und flehen, und wonach sie streben und ringen, nur in der katholischen Kirche — der wahren Kirche Jesu — finden können. Möge es Weihnachten werden in ihrer Seele!

Essen, den 8. December 1897.

Dr. Jos. Burg.

I.

Die drei ökumenischen Symbole.

Symbole sind Glaubensbekenntnisse, in welchen die wichtigsten Grundlehren einer kirchlichen Gemeinschaft einen bündigen, bestimmt formulirten Ausdruck finden. Symbol heißt Erkennungszeichen. Damit ist der ursprüngliche Zweck des ältesten christlichen Bekenntnißformulars angedeutet. Schon in den Tagen der Apostel schaarten sich nämlich die Christen um ein solches Glaubensbekenntniß wie um eine Standarte, die sie vereinigt hielt und sie von den Nichtchristen schied. Diese Zusammenstellung von Glaubenswahrheiten wurde anfänglich nicht aufgeschrieben und durfte keinem Uneingeweihten mitgetheilt werden. So wurde sie zum Erkennungszeichen oder Symbol für die Christen. Die nächste Veranlassung zur Aufstellung eines Symbols war wohl folgende: Die erwachsenen Täuflinge mußten vor dem Empfang der Taufe feierlich ein Bekenntniß ablegen. Dieses Taufsymbol blieb für den Täufling auch späterhin eine Richtschnur und Regel für den Glauben.

Aus der alten christlichen Zeit besitzen wir drei Symbole, welche allgemeine Geltung in der Kirche erlangten und deßhalb ökumenische Symbole genannt werden. Es sind dies das apostolische Glaubensbekenntniß (Symbolum Apostolicum), das Nicänische Glaubensbekenntniß (Symbolum Nicaenum) und das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntniß (Symbolum Quicumque).

Diese drei Glaubensbekenntnisse haben die Protestanten beibehalten, ihnen aber noch eigene sogenannte symbolische Bücher als Glaubensbekenntniß an die Seite gestellt, unter denen die

Augsburger Confession (Confessio Augustana) den ersten Rang einnimmt. Von den alten Symbolen unterscheiden sich diese Bücher noch insofern, als sie vor allem eine Zusammenfassung der ganzen protestantischen Lehre bilden sollten. Als die Protestanten die „Augsburger Confession" aufstellten, verlangten sie, daß auch die Katholiken ihre Glaubensregel zusammenstellen sollten. Die Katholiken beriefen sich darauf, daß sie „bei dem wahren christlichen Glauben, dem hl. Evangelio der christlichen Kirchen geblieben wären," und lehnten es ab, sich als Partei aufzufassen. Die katholische Glaubenslehre konnten die Protestanten in jedem katholischen Lehrbuch oder Katechismus finden. Diese Lehre besteht aus den auf die Lehre Jesu und der Apostel, die hl. Schrift und die Ueberlieferung gestützten, unter der Leitung des heiligen Geistes ergangenen feierlichen Beschlüssen der Kirche. Vor allem kommen die Beschlüsse der 20 allgemeinen Konzilien (Kirchenversammlungen) in Betracht.

Die oben erwähnten drei Symbole enthalten in Kürze die Glaubenssätze, welche u. a. die vier ersten Synoden in Betreff der Trinität (Dreifaltigkeit) und der Person Christi ausgesprochen haben, und werden von den Protestanten wie von den Katholiken als Ausdruck der apostolischen Lehre anerkannt. Als „die drei Symbole" der katholischen Christenheit hat die Reformation diese alten Bekenntnisse übernommen; die Augustana (Augsburger Confession) verwies auf das Nicänische Symbol (A. I. ed. Rechenberg p. 9) und auf das apostolische Symbol (A. III Rechenberg 10, 5), Luther in den sogenannten Schmalkaldischen Artikeln (I. IV. Rechenberg p. 303) auf das Athanasianum; ja schon um das Jahr 1533 begründeten Luther, Jonas und Bugenhagen in Wittenberg den Brauch, daß diejenigen, die ein „öffentliches Zeugniß" begehrten, die Lehre des Evangeliums, wie sie in dem Apostolischen, dem Nicänischen und dem Athanasianischen Symbol enthalten ist, zu bekennen geloben mußten. Um „abermals zu bezeugen, daß ers mit der rechten christlichen Kirche halte, die solche Symbole oder Bekenntnisse bis daher hat behalten," publizirte Luther 1538 selbst „die drei Symbole oder Bekenntniß des Glaubens Christi, in den Kirchen einträglich gebraucht."[1]) Mit dem Apostolikum und Nicänum fand daher

[1]) Caspari, Ungedruckte Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III 1875. S. 257. Anmerkung 444.

auch das Athanasium Aufnahme im **Corpus doctrinae Philippicum** und anderen territorialen **Corpora doctrinae** des protestantischen Deutschland, so auch in dem gesammt-lutherischen **Corpus doctrinae**, dem Konkordienbuche.

Indem sich aber die protestantische Kirche auf die alten Bekenntnißschriften stützt, steht sie in Widerspruch mit ihrem Hauptgrundsatz, wonach ein jeder Protestant sich seinen Glauben vermittelst der Bibel zurechtlegen kann. Der Protestantismus will von „Menschensatzungen" nichts wissen: nur die hl. Schrift, Gottes Wort, ist ihm Autorität. Trotzdem hat er Bekenntnißschriften, welche von Menschen und für Menschen verfaßt sind. Dieser Widerspruch bringt die Protestanten in große Verlegenheit. So schreibt die Protest. Kirchen-Zeitung: „Für den ächt protestantischen Standpunkt ist ein Glaubensgesetz ein Widerspruch in sich selbst, ein Rückfall in den Satzungengeist (!) der katholischen Kirche."[1]) Dagegen schreibt der prot. Theologe Sartorius: „Ohne gemeinsame Bekenntnisse giebt es überhaupt keine Kirche, ja nicht einmal eine Sekte, sondern höchstens nur Summen von Individuen, die dem Einflusse einer religiös anregenden Persönlichkeit folgen, so lange es währt."[2]) Lipsius schreibt: „Wenn man die theologischen Wortführer der Orthodoxie auf Abweichungen von der Lehre der Bekenntnisse ertappt, so sind sie gleich mit der Unterscheidung von Substanz und Form bei der Hand. Wenn aber ein liberaler Theologe auf dieselbe Rechtswohlthat Anspruch erhebt, so wird er sofort auf den Wortlaut der Bekenntnißschriften verwiesen und jede Abweichung vom Bekenntnißbuchstaben als Auflehnung gegen die zu Recht bestehende Lehre der Kirche gestraft."[3])

„So lange die symbolischen Bücher noch als feste, unwandelbare Glaubensnorm anerkannt wurden, hatten die lutherischen Kirchen doch noch einen Einigungspunkt; seitdem aber diese Bücher veraltet und ohne Ansehen sind, ist jedes Band zerrissen; das einzig Gemeinschaftliche ist noch das Negieren und Protestiren, die Feindschaft gegen den Katholicismus; hiernach ist leicht zu beurtheilen, ob da noch von einer Kirche die Rede sein könne."[4])

[1]) 1881. S. 947.
[2]) Sartorius, Ueber die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensbekenntnisse. 1845. S. 58.
[3]) Ueber die Bekenntnißfrage 1873. S. 19.
[4]) Hortig-Döllinger, Kirchengeschichte II 689.

Offiziell hält die protestantische Kirche noch immer an den alten Symbolen und Bekenntnißschriften fest; aber sie gleicht einem General ohne Truppen. Die Anhänger dieser Kirche kümmern sich heute wenig um diese Symbole oder verwerfen sie gänzlich. Ueber diese innere Zerrissenheit des Protestantismus macht der Protestant David Peipers[1]) Zugeständnisse, die tief blicken lassen. Wir lassen hier einige seiner Ausführungen folgen, da die meisten protestantischen Professoren und Theologen derselben Ansicht sind.

David Peipers schreibt: „Herr D. von der Goltz, Vicepräsident des Oberkirchenrathes und Vorsitzender der Agendenkommission, sagte im Jahre 1893 vor der rheinischen Provinzialsynode: „Heilig und verantwortungsschwer legt sich's damit auf das Gewissen, daß in keiner Weise, weder verschärfend noch abschwächend, am Bekenntnißstand der Kirche gerüttelt werden darf, der wie das Blut durch den ganzen Körper geht." Also das soll eine heilige Verpflichtung der Vertreter der Kirche sein, nicht am Bekenntniß zu rütteln! So spricht nicht etwa ein Geistlicher der unfehlbaren Papstkirche, sondern ein hervorragendes Mitglied der obersten Behörde der größten protestantischen Landeskirche! Herr von der Goltz nimmt die Miene an, als ob es bei uns nie einen Grundsatz der freien Forschung über die Grundwahrheiten des Glaubens gegeben hätte, oder als ob dieser Satz nur für die Studien Einzelner und nicht für die ganze protestantische Gemeinschaft, für die Gewissen Aller Geltung hätte, und doch ist gerade dies die Aufgabe der Gegenwart, das protestantische Bekenntniß zu revidiren und es in Einklang mit dem Denken und Wissen der Gegenwart zu bringen . . . Was heißt denn Bekenntnißstand der evangelischen Kirche? Doch wohl die im 16. Jahrhundert entstandenen sogenannten symbolischen Bücher der Lutheraner auf der einen, und die der Anhänger Calvin's und Zwingli's auf der andern Seite. Also den Inhalt dieser historisch-denkwürdigen, für ihre Zeit höchst wichtigen, aber heute den meisten evangelischen Christen kaum dem Namen nach bekannten Documente wagt man als das Innerste des kirchlichen Lebens hinzustellen und dem Herzblut zu vergleichen, das durch den Organismus strömt! . . . In dem sogenannten apostolischen Bekenntniß fehlt gerade der ethische Ge-

[1]) David Peipers, Das protestantische Bekenntniß. Göttingen 1897.

danke, der von der Wiedergeburt, gänzlich, und der Ausdruck des Glaubens an Gott und seine Mitwirkung tritt zurück unter einer Schilderung von Christi Person und Leben, in der alle die, welche jene angeblichen (!) Thatsachen zum großen Theile für durchaus ungewiß (!) halten, etwas ausgedrückt finden, woran sie nicht glauben. Und hieran kann auch Luthers Auslegung nichts ändern; sie prägt den trinitarischen Charakter des Bekenntnisses durch ihr Verweilen bei den einzelnen Artikeln erst recht scharf aus. Dieser trinitarische Charakter aber ist es gerade, der es hauptsächlich untauglich macht, der präcise, reine und wahre Ausdruck dessen zu sein, worauf es in dem protestantischen Gottesdienst allein ankommt, des Glaubens an den einen Gott (!) ... Daß die symbolischen Bücher des 16. Jahrhunderts nicht mehr das Fundament der heutigen wissenschaftlichen Theologie sein können, steht außer Zweifel.[1]) ... War es bisher noch immer fraglich, was denn als „zweifellose Unterscheidungslehre" der evangelischen Kirche für die nichtgeistlichen Mitglieder derselben anzusehen sei, so ist darüber entschieden, sobald einmal jedem einzelnen Gemeindemitglied die Anerkennung des apostolischen Symbols kirchengesetzlich auferlegt wird. Denn wenn dies Symbol, wie überhaupt die ökumenischen Symbole, nach § 170 des genannten Lehrbuchs[2]) zum Gemeingeist aller Landeskirchen gehört, so daß sie mit der Lossagung von demselben aufhören würden, christliche Landeskirchen zu sein, so wird auch, nachdem jene Verpflichtung zur Anerkennung des Symbols gesetzlich eingeführt ist, Niemand mehr in einer Landeskirche, die diesen Schritt gethan hat, eine Mitgliedschaft beanspruchen können, wenn er dem Symbol die Anerkennung verweigert. Auf diesen Zustand also steuert die neuere Kirchengesetzgebung hin, sowohl die in der hannoverschen Landeskirche schon abgeschlossene Gesetzgebung hinsichtlich der Taufe und der Confirmation, als auch die in der preußischen Landeskirche von der Generalsynode genehmigte neue Agende. In diesem Vorgehen liegt ein Abfall von dem

---

[1]) Vgl. Finckh in der Schrift: An die Synode. Anträge und Vorschläge zu einer wahrheitsgemäßen Gestaltung von Gottesdienst und Erziehung in unserer evang. Landeskirche. Heilbronn 1894. S. 6 und 10.

[2]) Ludwig Richter, Lehrbuch des kathol. und evangelischen Kirchenrechts. 8. Aufl S. 584.

reformatorischen Grundsatze der Gewissensfreiheit[1]) in Sachen des Glaubens. Die Entscheidung über das, was zu glauben ist, wird der Verantwortung des Einzelnen entzogen und auf die Gemeinschaft übertragen."[2]) . . . Ein Glaubensbekenntniß „darf nicht Vorstellungen enthalten, die der gemeinschaftlichen Ueberzeugung der Gesammtheit, der es Symbol sein soll, nicht oder nicht mehr entsprechen. Dieses negative Kriterium zwingt uns, dem Apostolikum die Eigenschaft abzusprechen, Bekenntniß, Ausdruck des Glaubens der heutigen evangelischen Gemeinde sein zu können. Denn es enthält Vorstellungen über Gott, über Christus und über die sichtbare Welt, die mit unseren heutigen Erkenntnissen absolut unvereinbar sind (!). Der Beweis (!) ist in den letzten Jahrzehnten so vielfach geführt, daß ich davon absehen kann, ihn nochmals zu erbringen. Die Kritik drängt sich auch in diesem Falle jedem modernen, d. h. in den fundamentalen Begriffen der neueren Wissenschaft erzogenen Menschen von selbst auf. Und gerade darum ist das Hervorheben dieses Bekenntnisses nicht ein Mittel, die Gleichgiltigen der Kirche zuzuführen, sondern ein Mittel, sie dauernd von ihr zurückzuschrecken. Auf zwei in der neuesten Zeit erschienene auf jene Unvereinbarkeit des apostolischen Symbols mit der heutigen Weltanschauung besonders nachdrücklich hinweisende Aeußerungen will ich jedoch noch aufmerksam machen. In dem 9. Heft der von Professor Albrecht Weber herausgegebenen protestantischen Zeitstimmen findet sich S. 36—38 ein Artikel von „einem der ersten deutschen Theologen" über echten und falschen Bekenntnißglauben. Am Schlusse derselben fragt der Verfasser: theilt denn aber auch nur einer von unseren orthodoxen Theologen — heute noch jene Vorstellungen (über das Weltgebäude, wie sie die ersten Anhänger des Apostolikums hatten)? Theilt sie aber keiner, so glaubt auch keiner mehr an die Himmelfahrt in dem Sinne, in welchem das Apostolikum von ihr redet. Und wäre es bei diesem Sachverhalt etwas Anderes als eine Verblendung und Anmaßung ohne Gleichen, wenn man Anderen das Bekennt-

[1]) Die von den Protestanten gepriesene „Gewissensfreiheit" ist ein Trugsatz. Nachdem Gott selbst die Wahrheit geoffenbart hat und dieselbe seiner Kirche anvertraut hat, darf der Mensch nichts daran ändern. Der Mensch ist nur frei, dieselbe anzunehmen oder nicht. Mit Gott oder gegen Gott!

[2]) David Peipers, l. c. S. 3—8.

niß zu einem Glauben aufzuzwingen versucht, den man selbst nicht hat und nicht haben kann? — In demselben Hefte findet sich unmittelbar darauf ein Aufsatz von Eduard Rehnisch: Vom Bekennen des Glaubens, in welchem gesagt wird: „Eine solche Verwendung des sog. Apostolikums — nämlich nur als Prüfstein zu dienen, ob jemand überhaupt noch zur christlichen Kirche gehöre — ist schon um deswillen unmöglich, weil es (man denke doch nur an den zweiten Artikel) verfaßt ist unter Voraussetzung einer Vorstellung über den Bau der Welt, die Niemand mehr unter uns für richtig und wahr hält.“ [1]) — So weit ist es also in der protestantischen Kirche gekommen, daß selbst die Worte: „Aufgefahren in den Himmel,“ „allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde“ verpönt sind!

Wir wollen nun hier die Geschichte und den Inhalt der 3 Hauptsymbole etwas näher besprechen. Es kann unsere Aufgabe nicht sein, hier auch die vielen andern alten Symbole einer Besprechung zu unterziehen, da sie, obwohl sehr ehrwürdig, nicht viel Neues bieten und auch von der protestantischen Kirche nicht offiziell anerkannt werden. Der Protestant Dr. L. Hahn hat zuletzt die alten Symbole veröffentlicht und in fünf Abtheilungen gesondert. 1. 15 verschiedene Relationen der **Regula fidei** (Glaubensregel) aus der ältesten Zeit. 2. die Taufsymbole der alten Kirche; 111 Taufsymbole des Abendlandes und 19 Taufsymbole des Morgenlandes. 3. Die ökumenischen Symbole. 4. 30 Symbole von Particular-Synoden. 5. 58 Privat-Symbole.[2])

Wir kommen nun zu den drei Hauptsymbolen, welche von der katholischen und der protestantischen Kirche anerkannt werden.[3])

1. Das apostolische Symbolum.

Dasselbe lautet bekanntlich:

Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde, und an Jesum Christum, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn, der empfangen ist vom hl. Geiste, geboren aus Maria

[1]) David Peipers, l. c. S. 121.

[2]) Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche herausgegeben von Dr. Aug. Hahn. Dritte vermehrte Auflage von Dr. Ludwig Hahn. Mit einem Anhang von Dr. A. Harnack. Breslau 1897.

[3]) Zu diesen drei Symbolen in der kath. Kirche zählt man gewöhnlich noch ein viertes: das Tridentinische Symbolum. Außer den

der Jungfrau, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, abgestiegen zu der Hölle, am dritten Tage wieder auferstanden von den Todten, aufgefahren in den Himmel, sitzet zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten. — Ich glaube an den heiligen Geist, die heilige katholische Kirche[1]), Gemeinschaft der Heiligen, Nachlaß der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben. Amen.

Da bei den Erwachsenen der Glaube an die Grundwahrheiten des Christenthums eine wesentliche Voraussetzung für den Empfang der Taufe ist (Marc. 16. 16. Apg. 8, 37) und der Taufende sich über das Vorhandensein dieses Glaubens vergewissern mußte, so ergab sich schon in der ersten Zeit des Christenthums das Bedürfniß nach einem feststehenden kurzen Formulare, dessen sich die Täuflinge zum Bekenntniß ihres Glaubens vor der Taufe bedienten. Der Kirchenschriftsteller Rufinus[2]) (340—410) und der hl. Ambrosius[3]) (340—397) berichten im Hinweis auf eine alte Ueberlieferung, daß die Apostel gemeinsam ein kurzes Glaubensbekenntniß aufgestellt haben, das fortan auch den Gläubigen (vor der Taufe) als Norm ihres Glaubens übergeben werden sollte. „Der apostolische Ursprung

---

oben besprochenen Glaubenssymbolen wurden nämlich in Folge neuer Ketzereien auch neue oder vielmehr erweiterte Formularien für das Bekenntniß des kirchlichen Glaubens nothwendig. So entstand auch das Symbol, welches das Concil von Trient (1545—1563) gegenüber den Protestanten festgestellt hat, sowie eine kurze Professio fidei. Zu dieser Professio fidei wurden im Allgemeinen alle Würdenträger der Kirche verpflichtet. Die Kirche muß von allen denjenigen, die sie mit der Verkündigung ihrer unveränderlichen Lehre betraut, oder denen sie eine auf die Leitung der Gläubigen einflußreiche Stellung verleiht, vorerst eine sichere Garantie verlangen, daß sie orthodox gläubig seien. Die Ablegung dieses Glaubensbekenntnisses wird durch eidliches Gelöbniß auf das Evangelienbuch geleistet. Gegenstand des Schwures ist der Gehorsam gegen das Oberhaupt der Kirche, das Festhalten an dem Glauben, den man soeben frei und öffentlich (wenigstens vor zwei Zeugen) bekannt hat, und auf das Thätigsein für dessen Reinerhaltung.

[1]) Die „Agende für die evangelische Landeskirche (I. Theil, Berlin 1895 S. 5) übersetzt: „eine heilige (allgemeine) christliche Kirche". Bemerkenswerth ist es, daß das Wort „allgemein" (katholisch) eingeklammert ist. Der griechische Urtext spricht nicht von einer „christlichen" Kirche, sondern von einer „katholischen" Kirche.

[2]) Symb. apost. c. 2. Vgl. Migne, Patrologia. Bd. 21.

[3]) Explan. symb. bei Mai, Collect. veter. script. VII 156.

dieſes Symbols wird außerdem von Hieronymus,[1]) von den römiſchen Biſchöfen Cöleſtin I, (422—431), Sixtus III. (431 bis 440), Leo I. (440—461), von Vigilius von Thapſus und im Sacramentarium Gelasianum ausdrücklich ausgeſprochen."[2])

„Wir erblicken es (das apoſt. Glaubensbekenntniß) in den Schriften der älteſten Väter[3]) gleichſam wie durch einen dünnen Schleier. Eine zarte Anſpielung, eine charakteriſtiſche Redensart, ein dem Wortlaute nach angeführter Artikel machen jeden Zweifel unmöglich. Irenäus und Tertullian geben es faſt ganz.[4]) Unumwunden nennt man es das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß. Ambroſius[5]), Auguſtinus[6]), Hieronymus[7]), Rufinus[8]), die heiligen Päpſte Cöleſtin[9]) und Leo[10]) erklären einſtimmig, daß es von den Apoſteln verfaßt worden, und Niemand widerſpricht ihnen.[11]")

Dieſes apoſtoliſche Symbolum wurde ſpäter in den einzelnen Kirchen mit Rückſicht auf die dortigen Verhältniſſe und Bedürfniſſe im Laufe der Zeit etwas erweitert. Das für die Taufe beſtimmte Glaubensbekenntniß nennt ſchon der hl. Cyprian[12]) (200—258) Symbolum d. i. Erkennungszeichen. Später wurde auch der Name Symbolum auf jene Glaubensbekenntniſſe übertragen, welche nicht für die Taufe beſtimmt waren.[13]) Im Laufe des 5. Jahrhunderts erhielt das apoſtoliſche Symbolum einige kleinere Zuſätze (u. a. abgeſtiegen zur Hölle, allgemeine (Kirche),

---

[1]) Ep. ad. Pammach. de errorib. Joannis Hierosol. n. 28 Opp. Tom. II p. 386. e. d. Migne.

[2]) A. Harnack in der Realencyklopädie für proteſt. Theologie und Kirche, begründet von Herzog, herausgegeben von A. Hauck. 1896. I, 744.

[3]) Ignatius, Epist. ad Trallenses, § 9 und 10.

[4]) Iren., Adv. Haeres. l. I. cap. X. § 1. Tertull. De velandis Virgin. c. 1. et Contra Prax. c. X.

[5]) Ambros. Ad Simpliciam l. I. ep. 7.

[6]) Aug. De fide et Symbol. t. III p. 50.

[7]) Hieron. Contra Joannem Hierosol. XXIII.

[8]) Rufin. Lib. de expos. symb. Inter opera Hieron. V 127.

[9]) Epist. ad Nestorium.

[10]) Ep. XXX. ad Pulcheriam Aug. c. 4.

[11]) Mgr. Emil Bougaud, Chriſtenthum und Gegenwart. 3. Bd. Die Dogmen des Credo. Mainz 1895. S. 9.

[12]) Ep. 69. n. 7. ed. Hartel.

[13]) Solche Glaubensbekenntniſſe ſind angeführt bei Denziger, Enchiridion symbolorum, Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, Breslau, 3. Aufl., 1897.

Gemeinschaft der Heiligen) und wurde in die Form gebracht, die es heute noch hat.[1]) Diesbezüglich bemerkt der Protestant Harnack: „Es folgt mit Evidenz, daß das römische Symbolum die Wurzel aller abendländischen Glaubensbekenntnisse ist. . . . Man darf mit Grund weiter schließen, daß das römische Symbol beträchtlich früher vorhanden gewesen sein muß, als um die Mitte des 3. Jahrhunderts; denn wie soll man sich sonst erklären, daß alle abendländischen Kirchen ursprünglich eben dies Symbol gebraucht haben.“[2]) Der Protestant Zahn schreibt: „Die Sage, wonach die Apostel vor Beginn ihrer Missionsreisen das nach ihnen genannte Symbolum festgestellt haben, enthält mehr geschichtliche Wahrheit und Weisheit, als die Behauptung, das apostolische Symbolum sei ein Erzeugniß des 5. oder 6. Jahrhunderts.“[3])

Seit Caspari's umsichtigen Forschungen wird es allgemein zugestanden, daß alle übrigen aus dem Abendland erhaltenen Symbole in dem alt-römischen ihre historische Wurzel und Grundlage haben. Bezüglich der orientalischen war das Urtheil zurückhaltender; der neueste gründliche Bearbeiter der ältesten Symbolgeschichte jedoch, der Protestant Kattenbusch, kommt zu dem Resultate, daß auch sie auf das altrömische zurückzuführen seien. „Den Gedanken, daß das altrömische Symbol im Morgenlande wie im Abendlande die Grundlage aller Symbole repräsentire, glaube ich zuerst gefaßt zu haben. Und mir hat er sich aufgedrängt. Ich habe ihn nicht als „Hypothese“ an die Untersuchung mit herangebracht.“[4]) Der Gedanke kann als ein neuer nur dann bezeichnet werden, wenn man die traditionelle Ansicht von dem apostolischen Ursprung des Symbols nicht mit in Anschlag bringt. Immerhin kann die Wahrscheinlichkeit dieser Tradition durch solche wissenschaftlichen Resultate nur gewinnen.

---

[1]) Hahn, l. c. 13—60, Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania 1866—1879. 4 Bde.

[2]) A. Harnack in der Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche, herausgegeben v. A. Hauck. 1896. I 746.

[3]) Das Apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts von Theodor Zahn. 2. Aufl. Erlangen 1893.

[4]) Das Apostolische Symbolum . . . Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte von Dr. Ferdinand Kattenbusch, o. Professor der Theol. in Gießen. I. Band. Die Grundgestalt des Taufsymbols. Leipzig 1894.

Die Stellung des altrömischen Glaubensbekenntnisses verleiht auch seinem Wortlaute besonders Interesse. Zwar besitzt die Kirche Jesu auch einer apostolischen Glaubensformel gegenüber das Recht, im Geiste Christi und der Apostel sprachliche Aenderungen vorzunehmen. Sie hat aber, wie protestantischerseits fälschlich behauptet wurde, im 3. Jahrhundert von diesem Rechte keinen Gebrauch gemacht. So hat jüngst Th. Zahn[1]) behauptet, in Rom habe man zu Anfang des 3. Jahrhunderts das „unum“[2]) (einen) aus dem Symbol entfernt. Zahn ist auch der Meinung, zu gleicher Zeit sei das ursprüngliche „Gott, den Allmächtigen“ zu „Gott Vater, den Allmächtigen“ erweitert worden. Demnach habe man statt der besonderen Betonung der Einheit Gottes das trinitarische Verhältniß in Gott durch Hinzufügung des Vaternamens klarer hervorgehoben. Diese Hypothese ist von S. Bäumer[3]) und Haußleiter[4]) adoptirt, von Blume,[5]) Kattenbusch[6]) und Adolf Harnack[7]) mehr oder minder entschieden abgelehnt worden. Die Behauptung Zahn's ist unbegründet.[8])

Es wird zu bezweifeln sein, ob das Apostolikum überall dort, wo es noch in der protestantischen Kirche gebraucht wird, auch richtig ausgelegt wird. Was ist z. B. von folgender Erklärung eines Theiles desselben zu halten: „Nur der Unterschied bleibt zwischen ihm (Jesus Christus) und allen andern Menschen, daß er der Eingeborene oder Erstgeborene unter den Kindern Gottes ist, das heißt, daß er es ist, welcher Gott zuerst als den Vater mit der ganzen Innigkeit und Tiefe der Kindesliebe erkannt und auf ihn mit der ganzen Kraft der Kindesliebe vertraut hat und dadurch der Stifter einer neuen Religion, der Religion der Liebe und der Versöhnung mit Gott, geworden

---

[1]) Zahn, Das apostolische Symbolum. 2. Aufl. Erlangen 1893, S. 17—30.

[2]) Ich glaube an einen Gott.

[3]) Das apostol. Glaubensbekenntniß. Mainz 1893. S. 114—127.

[4]) Zur Vorgeschichte des apost. Glaubensbekenntnisses. München 1893. S. 15.

[5]) Das apostol. Glaubensbekenntniß. Freiburg 1893. S. XV. 253.

[6]) l. c. S. 142.

[7]) Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl.

[8]) Siehe den interessanten Artikel: Hat Rom im 3. Jahrhundert sein Symbolum geändert? von Prof. Dr. Mausbach im „Katholik“. 1895 S. 1—20.

ist!“ [1]) Trotz der scharfen Betonung der Gottheit Jesu im apostolischen Symbolum wird hier die Gottheit Jesu geleugnet. In der protestantischen Kirche herrscht bekanntlich seit einigen Jahren ein heftiger Kampf „um's Apostolikum.“ Die evangelische General-Synode wollte diesen Streit schlichten. Die Aufstellung der neuen „Agende für die evangelische Landeskirche“ (Nov. 1894) war aber nur ein trauriges Kompromiß mit dem Unglauben. Man hat an dem Entwurf so lange herumgekünstelt, bis das Apostolikum aus der Grund- und Eckstein-Stellung in eine Zierrath-Rolle gedrängt wurde. Die Leugner der apostolischen Grundwahrheiten des Christenthums können am Altar, auf der Kanzel, am Taufstein ruhig weiter amtiren, ohne sich durch das Verlesen dieses „geschichtlichen Dokuments“ etwas zu vergeben. Dieses „Kompromiß“ über die heiligsten Interessen des Glaubens ist mit einer Kunstfertigkeit der Unklarheit gemacht worden, die den Neid der geriebensten Staatsdiplomaten erregen könnte. Schon die Einleitungsformel zum apostolischen Glaubensbekenntniß ist eine Prachtleistung des diplomatischen Stils. Im Entwurf war in ehrlichem Deutsch gesagt: „Lasset uns unsern christlichen Glauben bekennen.“ Die Liberalen wollten aber durchaus nicht, daß die Geistlichen gehalten sein sollten, das Apostolikum „unsern Glauben“ zu nennen. Sie wollten aus dem Bekenntniß eine geschichtliche Rezitation machen. Die Position forderte aber mit Recht, daß der „Glaube“ an das Apostolikum bekundet werden solle. Jede Vereinbarung des gläubigen und des nicht-gläubigen Standpunktes in der Einleitungsformel erschien zunächst unmöglich. Und doch hat ein Vermittelungs-Stilist das Unbegreifliche fertig gebracht. Jetzt lautet der Einleitungsformel: „Lasset uns in Einmüthigkeit des Glaubens mit der gesammten Christenheit also bekennen.“ Für die gläubige Einfalt klingt das sehr schön; sie wird aus den Worten „Glauben“ und „bekennen“ den Eindruck gewinnen, daß der Inhalt des Apostolikums als Glaubenswahrheit bezeugt werde. Der „aufgeklärte“ Prediger und seine Genossen aber betrachten die Beifügung „in Einmüthigkeit des Glaubens mit der gesammten Christenheit“ nicht als eine Bekräftigung, sondern als eine Einschränkung des „Bekenntnisses.“ Sie bekennen durch

[1]) Grundriß der christl. Lehre. Ein Leitfaden für den Religionsunterricht in Schule und Kirche von Dr. Carl Schwarz, Ober-Hofprediger und Oberconsistorialrath in Gotha. 4. Aufl. 1873. S. 51.

das Hersagen des Apostolikums nur das, was die gesammte Christenheit einmüthig glaubt; da sie zu dieser gesammten Christenheit auch diejenigen rechnen, die nicht an die übernatürliche Geburt, die Auferstehung des Fleisches, die Höllenfahrt, die Gottheit Christi ꝛc. glauben, so sind all diese „streitigen" Glaubenssätze von ihrem Bekenntniß ausgeschlossen. Ein zweites Meisterstück dieser „Glaubens"-Diplomatie war die Beseitigung des Apostolikums aus dem Ordinations-Gelübde. Die Positiven wollten mit Recht die angehenden „Diener am Wort" auf das Apostolikum verpflichten. Die Liberalen sträubten sich natürlich gegen diese Maßnahmen, welche allen ehrlichen Glaubenszweiflern den Weg zur Kanzel verschlossen hätte. Als auf der offiziellen Seite die Kompromißlust überwog, fand man es bedauerlich, daß die Hereinziehung des Apostolikums in die Ordination überhaupt vorgeschlagen war. Denn sonst hätte man diesen „Stein des Anstoßes" einfach bei Seite lassen können; jetzt aber ihn wieder zu entfernen, sah wie eine offene Preisgebung des Apostolikums aus. Die „kirchlichen" Diplomaten wußten den Knoten zu lösen. Man schiebt einfach das Apostolikum an eine andere Stelle. Aus den Gelübden nimmt man es fort und läßt es in dem begleitenden Gottesdienst zur Feier der Ordination zu unverbindlichen Ehren kommen. In diesem Gottesdienst wird es mit der oben erwähnten Hinterthür-Formel eingeleitet und thut dann auch den protestantenvereinlichen Kandidaten nicht weh. Auf die übrigen Einzelheiten brauchen wir nicht näher einzugehen. Das so laut bejubelte Ergebniß ist kurz dahin zu kennzeichnen, daß es den gläubigen Elementen im Protestantismus nicht gelungen ist, eine feste Glaubensnorm für die evangelische Kirche durchzusetzen. Es bleibt im Wesentlichen beim Alten. Harnack und Genossen doziren ruhig weiter, die Studenten, welche an die grundlegenden Wahrheiten des Apostolikums nicht mehr glauben, werden ordinirt und als Prediger des „reinen Wortes" angestellt, der Unglaube, der sich bis zur Leugnung der Gottheit Christi, der Dreifaltigkeit und der Auferweckung versteigt, behält das Bürgerrecht in der „evangelischen" Kirche.

Zur Einführung der neuen Agende schreibt der „Neue Evangelische Gemeindebote":[1]) „Die Geistlichen sind vermöge

[1]) Vgl. Der Reichsbote vom 29. Nov. 1895.

ihrer theologischen Bildung in der Lage, zu verstehen, was das Apostolikum mit seiner orientalischen Bildersprache eigentlich meint. Und da sie nur für die Liturgie an dasselbe gebunden sind, nicht auch für die Predigt, Seelsorge und den Unterricht, wo ein jeder nach seiner Auffassung des Evangeliums dasselbe zu verkünden hat, so erscheinen die Skrupel, welche einzelne Geistliche in Bezug auf die Verlesung des Apostolikums in der Liturgie haben, als unberechtigt. Sie würden nur dann berechtigt sein, wenn jene Geistlichen sich auf den orthodoxen Standpunkt stellen, daß alle Sätze desselben buchstäblich aufzufassen sind. Die Verlesung einer von der Kirche vorgeschriebenen Bekenntnißformel durch einen Geistlichen ist in keiner Weise maßgebend für seine persönliche Stellung zu derselben."

2. Das Nicänische Symbolum.

Nach dem apostolischen Symbolum, welches im Mittelalter vielfach als **Symbolum minus** (kleineres Glaubensbekenntniß) bezeichnet wurde, entstand das sogenannte **Symbolum majus** (größeres Glaubensbekenntniß). Es ist das Nicäno-Constantinopolitanische, welches, wie der Name andeutet, seine Aufstellung den beiden ersten allgemeinen Concilien, dem von Nicäa (im Jahre 325) und dem von Constantinopel (381) verdankt. Dem Concil zu Nicäa in Bithynien wohnten 318 Bischöfe bei, darunter viele Bekenner mit Spuren des Martyriums. In dem Nicänischen Symbol, welches das Resultat schwerer Geisteskämpfe gegen die Arianer war, wurde besonders der Artikel über Gottes Sohn erweitert. Es folgt ein längeres Thema über die Arianer, welche die Gottheit Jesu bekämpften. Die 150 Väter zu Constantinopel erweiterten das Nicänische Bekenntniß und betonten den Pneumatomachen gegenüber die Gottheit des heiligen Geistes.

Das nicäno-constantinopolitanische Symbolum lautet:

Ich glaube an einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Und an einen Herrn Jesum Christum, den eingeborenen Sohn Gottes, aus dem Vater geboren vor aller Zeit, Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht erschaffen, eines Wesens mit dem Vater, durch den alles gemacht ist; der um uns Menschen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen ist, und Fleisch angenommen hat vom heiligen Geiste aus Maria, der Jungfrau, und

Mensch geworden ist; der auch für uns gekreuzigt, unter Pontius Pilatus gelitten hat und begraben worden, am dritten Tage wieder auferstanden und zum Himmel aufgefahren ist, wo er sitzet zur Rechten des Vaters, von dannen er wiederkommen wird in Herrlichkeit, zu richten die Lebendigen und die Todten, dessen Reiches kein Ende sein wird. Und an den hl. Geist, den Herrn und Lebendigmacher, der vom Vater und vom Sohne ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird, der geredet hat durch die Propheten. Und eine heilige, katholische und apostolische Kirche. Ich bekenne eine Taufe zur Vergebung der Sünden, erwarte die Auferstehung der Todten und ein zukünftiges, ewiges Leben. Amen.[1])

Dieses Bekenntniß wurde auch in die letzte offizielle „Agende für die evangelische Kirche" vom Jahre 1895 (S. 184) aufgenommen.

3. Das Athanasianische Symbolum.

Dieses Glaubensbekenntniß lautet:

Wer da will selig werden, der muß vor allen Dingen den katholischen Glauben haben. Wer denselben nicht rein und unversehrt hält, der wird ohne Zweifel ewiglich verloren sein. Dies ist aber der katholische Glaube, daß wir einen Gott in drei Personen und drei Personen in einem Gott ehren, und nicht die Personen ineinander mengen, noch das göttliche Wesen zertrennen. Eine andere Person ist der Vater, eine andere der Sohn, eine andere der hl. Geist, aber der Vater und Sohn und hl. Geist ist ein Gott, gleich in der Herrlichkeit, gleich in ewiger Majestät. Welcherlei der Vater ist, solcherlei ist der Sohn, solcherlei ist auch der hl. Geist. Der Vater ist nicht geschaffen, der Sohn ist nicht geschaffen, der hl. Geist ist nicht geschaffen. Der Vater ist unermeßlich, der Sohn ist unermeßlich, der hl. Geist ist unermeßlich. Der Vater ist ewig, der Sohn ist ewig, der hl. Geist ist ewig. Und dennoch sind nicht drei Ewige, sondern es ist ein Ewiger, gleichwie auch nicht drei Ungeschaffene, noch drei Unermeßliche, sondern es ist ein Ungeschaffener und ein Unermeßlicher. Also auch der Vater ist allmächtig, der Sohn ist allmächtig, der hl. Geist ist allmächtig, und sind doch nicht drei Allmächtige, sondern ein Allmächtiger. Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der hl. Geist ist Gott, und sind doch nicht drei Götter, sondern es ist ein Gott. Der Vater ist der Herr, der Sohn ist der Herr, der hl. Geist ist der Herr, und sind doch nicht drei Herren, sondern es ist ein Herr. Denn gleich wie wir müssen nach christlicher Wahrheit eine jegliche Person für sich als Gott und Herrn bekennen, also können wir im katholischen Glauben nicht drei Götter oder drei Herren nennen. Der Vater ist von niemand weder gemacht, noch geschaffen, noch geboren.

---

[1]) Siehe den griechischen Text bei Dr. L. Hahn. Bibliothek der Symbole u. s. w. S. 162. Die Uebersetzung des Dionysius Exiguus. S. 165.

Der Sohn ist allein vom Vater, nicht gemacht, noch geschaffen, sondern geboren. Der hl. Geist ist vom Vater und Sohn nicht gemacht, nicht geschaffen, nicht geboren, sondern ausgehend. So gibt es also einen Vater, nicht drei Väter, einen Sohn, nicht drei Söhne, einen hl. Geist, nicht drei hl. Geister. Und unter diesen drei Personen ist keine die frühester, keine die späteste, keine die größte, keine die kleinste, sondern alle drei Personen sind miteinander gleich ewig, gleich groß, auf daß also, wie gesagt ist, drei Personen in einer Gottheit und ein Gott in drei Personen geehrt werde. Wer nun will selig werden, der muß also von den drei Personen in Gott halten. Es ist aber auch nöthig zur ewigen Seligkeit, daß man treulich glaube, daß Jesus Christus, unser Herr, sei wahrhaftiger Mensch geworden. So ist nun dies der rechte Glaube, so wir glauben und bekennen, daß unser Herr Jesus Christus, Gottes Sohn, Gott und Mensch ist. Gott ist er aus des Vaters Natur vor der Welt geboren; Mensch ist er aus der Mutter Natur in der Welt geboren. Ein vollkommener Gott, ein vollkommener Mensch, mit vernünftiger Seele und menschlichem Leibe. Gleich ist er dem Vater nach der Gottheit, kleiner ist er als der Vater nach der Menschheit. Und wiewohl er Gott und Mensch ist, so ist er doch nicht zwei, sondern ein Christus. Einer, nicht daß die Gottheit in die Menschheit verwandelt sei, sondern weil die Gottheit die Menschheit an sich genommen hat. Ja einer ist er, nicht daß die zwei Naturen vermengt sind, sondern weil er eine einzige Person ist. Denn wie Leib und Seele ein Mensch ist, so ist Gott und Mensch ein Christus, welcher gelitten hat um unserer Seligkeit willen, abgestiegen ist zu der Hölle, am dritten Tage auferstanden von den Todten, aufgefahren in den Himmel, sitzet zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters. Bei seiner Wiederkunft müssen alle Menschen auferstehen mit ihren Leibern und müssen Rechenschaft geben über ihre Werke. Und welche Gutes gethan haben, werden in das ewige Leben gehen, welche aber Böses gethan, in das ewige Feuer. Das ist der katholische Glaube, wer denselben nicht festhält und treulich glaubt, der kann nicht selig werden.[1])

Das sog. Symbol des hl. Athanasius galt bis in die neuere Zeit als das Werk des hl. Athanasius (298—373), welches er nach den Einen während seiner Verbannung in Trier verfaßt, nach den Anderen auf der Synode zu Rom (340) festgestellt haben soll; heute gilt es als wissenschaftlich ausgemacht, daß es nicht das Werk des hl. Athanasius,[2]) sondern erst nach den nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten verfaßt wurde.

---

[1]) Vgl. Wohlleben, Leitfaden für den evangelischen Religionsunterricht. Leipzig 1895. S. 196. Siehe den lateinischen Text bei Dr. L. Hahn, l. c. S. 175—177.

[2]) Es existirt ein Glaubensbekenntniß des hl. Athanasius, welches einen andern Wortlaut hat. Siehe den griechischen Text bei Dr. L. Hahn l. c. S. 264 sowie den Text eines andern dem hl. Athanasius zugeschriebenen Bekenntnisses (S. 266).

Es entstand in lateinischer Sprache und wird in den Akten des Concils von Autun (670) erwähnt. Nachweislich seit dem 9. Jahrhundert genoß es im Abendland wegen seines reichen Inhaltes überall großes Ansehen.[1]) Man hat das Symbol dem Hilarius von Arles († 449), dem Vincenz von Lerins († 450), dem Vigilius von Thapsus (gegen Ende des 5. Jahrhunderts), dem Venantius Fortunatus († 603) zugeschrieben. Man wird wohl kaum jemals mit Sicherheit entscheiden können, wer der Urheber war. Die Ueberschrift: Symbol des heiligen Athanasius ist auch jetzt noch insofern gerechtfertigt, als dieses Symbol getreu die Lehre zum Ausdruck bringt, welche der hl. Athanasius in seinen Schriften vorträgt. „Die älteste Handschrift des Bekenntnisses ist um 600 geschrieben, die älteste bekannte Erwähnung desselben rührt von Cäsarius (Bischof von Arles, geb. 469, † 542) her in einem Sermo, welcher in einem Münchener Cod. (Ms. latin. 5513) ausdrücklich dem Cäsarius zugeschrieben wird, in dem sich die Worte finden: „Sermonem Athanasii episcopi de fide Trinitatis, cujus initium est: Quicumque vult“..[2])

Die alten Protestanten hielten das Symbol des heiligen Athanasius sehr hoch. In der anglikanischen Kirche wird es bis zur Stunde an Weihnachten, Epiphanie, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, sowie an mehreren Heiligentagen gebetet oder gesungen.[3])

Die deutschen Protestanten suchen heute dieses ihnen unbequeme Symbol abzuschütteln. Mit Recht bemerkt der Protestant Achelis: „Die gewöhnlich angeführte deutsche (protestantische)

---

[1]) Deutsche Uebersetzungen desselben aus dem 9. Jahrhundert sind auf uns gekommen. Vgl. Maßmann, Die deutschen Abschwörungs-, Glaubens-, Beicht- und Betformeln vom 8. bis zum 12. Jahrhundert. Leipzig 1839. 88—107. Müllenhoff-Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8. bis 12. Jahrhundert. 2. Aufl., Berlin 1871. S. 159, 516. „Schon die Handschriften beweisen ein Vorhandensein des ganzen Symbols zum mindesten im endenden 8. Jahrhundert.“ Loofs in der Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche, herausg. von A. Hauck. Leipzig 1897. II 183.

[2]) Dr. L. Hahn, l. c. S. 175. Nach Caspari (Quellen . . .) ist es im 6. Jahrhundert, nach Swainson (the Nicene and Apost. Creeds etc. 1875) erst um 850, nach Ffoulkes (the Athan. Creed 1871) am Ende des 8. Jahrhunderts, nach A. Harnack (Dogmengesch. II 3. Aufl. S. 297) successive entstanden und allmählich in Geltung gekommen (die 1. Hälfte im 5. Jahrh., die 2. im 8. und 9. Jahrh.).

[3]) Alt, der kirchl. Gottesdienst, 2. Aufl. I 595.

Ueberſetzung hat den Text gefälſcht, indem ſie **catholicam fidem** (katholiſchen Glauben) durch „den rechten chriſtlichen Glauben“ wiedergab.“ [1]) Achelis ſchreibt dann: „Iſt das nach evangeliſchem Begriff des Glaubens denn wirklich wahr, daß jeder, der ſelig werden will, vor allem den katholiſchen Glauben feſthalten muß, und daß jeder, der ihn nicht rein und unverletzt bewahrt, ohne Zweifel ewig wird verloren gehen? Nämlich den katholiſchen Glauben, der, wie der letzte Satz lehrt, in dieſem Symbolum dargelegt iſt; wer ihn nicht treu und feſt glaubt, wird nicht ſelig werden können . . . Daran läßt ſich weder deuteln noch rütteln. Aber zweierlei geht daraus mit Sicherheit hervor: 1. Daß von den evangeliſchen Chriſten nur ſehr wenige ſelig werden können, wenn dieſes Symbol in Geltung bleibt und Wahrheit hat . . . . 2. Aber auch dies iſt deutlich, daß wir mit unſerer Verpflichtung auf die Symbole, wenn wir dieſe Verpflichtung in irgend einer Weiſe juridiſch auffaſſen, in eine heilloſe Zwickmühle gerathen. Wir ſollen glauben und lehren, wie die Symbole vorſchreiben; lehren und glauben wir nicht ſo, ſo werden wir namens der kirchlichen Ordnung zur Verantwortung gezogen; lehren und glauben wir ſo, ſo werden wir hoffentlich erſt recht zur Verantwortung gezogen, nicht namens der kirchlichen Ordnung, ſondern namens einer viel höheren Inſtanz, nämlich des evangeliſchen Glaubens, der ſpricht: „Ich weiß, daß ich ein Sünder bin und daß Herr Jeſus mich ſelig macht“. . . . Noch ein Drittes möchte ich hinzufügen. Es iſt ja deutlich, daß wir ſo, wie es daſteht, das Symbolum gar nicht als evangeliſches Symbolum anerkennen können und im Intereſſe des evangeliſchen Glaubens und Bekenntniſſes dahin zu wirken haben, daß es ſo, wie es iſt, aus der Reihe der evangeliſchen Symbole geſtrichen werde.“ [2]) „Ich muß bekennen, daß mein Herz ſchaudert, ſo oft ich dieſe Worte leſe, und es nicht begreifen kann, wie eine evangeliſche Kirche die Seligkeit ihrer Glieder von der Annahme eines ſolchen Symbols abhängig machen kann.“ [3])

---

[1]) Achelis, Zur Symbolfrage. Berlin 1892. S. 19.

[2]) Zur Symbolfrage. Zwei Abhandlungen von D. Chr. Achelis, Profeſſor der Theologie an der Univerſität Marburg. Berlin, 1892. S. 20—22.

[3]) Reichel, Biſchof der Brüdergemeinde, in der „Chriſtl. Welt.“ 1890. Nr. 39.

II.

Die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche.

Neben den erwähnten drei ökumenischen Symbolen hat die evangelische Kirche noch längere öffentliche, von ihr sanctionirte Schriften, die den Lehrbegriff der evangelischen Religion darlegen und somit als Glaubensbekenntnisse dienen sollen. Diese Schriften nennt man symbolische Bücher.

„Es gelten seit dem Jahre 1580 als Glaubensbekenntnisse der lutherischen Kirche zunächst Luthers Katechismen, der große und der kleine, beide im Jahre 1529 entstanden; sodann die beiden von Melanchthon für den Reichstag von Augsburg verfaßten Schriften, die Augsburgische Confession (1530) und die zur Vertheidigung dieser Schrift gegen die Angriffe der Katholiken verfaßte Apologie der Confession; ferner die im Jahre 1537 von Luther verfaßten Schmalkaldischen Artikel, welche die Grundlage für ein angekündigtes (aber nicht abgehaltenes) Concil bilden sollten; endlich die im Jahre 1580 herausgegebene Concordienformel, welche die in der lutherischen Kirche entstandenen Streitigkeiten schlichten und die Einheit des Glaubens in den lutherischen Landeskirchen aufrecht erhalten sollte.“ [1])

1. Luthers Katechismen. Luther veröffentlichte im Jahre 1529 den „großen“ und den „kleinen“ Katechismus. Beide bestehen aus fünf Hauptabschnitten (Dekalog, Apostol. Symbolum, Vaterunser, Unterricht von der Taufe und Unterricht vom Abendmahl). Der kleine Katechismus ist in der ältesten deutschen

[1]) Prof. Dr. Heidrich, Handbuch für den Religionsunterricht in den oberen Klassen. I. Theil. Kirchengesch. Berlin 1894. S. 325.

Ausgabe, welche man zur Zeit kennt (Wittenberg 1529), schon mit Gebetsformeln, der Haustafel, dem Trau- und Taufbüchlein, einer kurzen Weise zu beichten u. s. w. versehen. Der heutige Text des kleinen Katechismus stimmt nicht mehr ganz mit dem Urtext überein. So wurde z. B. die „eigenthümliche ältere Beichtanweisung“[1]) gestrichen. Ins Lateinische übersetzt wurde der große Katechismus 1529 von J. Lonicer zu Marburg, von V. Obsopoeus zu Hagenau herausgegeben. Letztere Uebersetzung, von Schneccer revidirt, ging ins Concordienbuch über. Die von J. Sauermann besorgte Uebersetzung des kleinen Katechismus fand, aber mit Veränderungen, Aufnahme im Concordienbuch.

2. Die Augsburger Confession. Die Augsburger Confession (Confessio Augustana) ist das ausführliche, am 25. Juni 1530 dem Kaiser Karl V. auf dem Reichstag zu Augsburg überreichte Glaubensbekenntniß.[2]) Später ist es das wichtigste symbolische Buch der Lutheraner geworden. Melanchthon, der Hauptverfasser der Confession,[3]) wollte keineswegs diese Schrift

[1]) v. Zezschwitz, Art. Luthers Katechismen in Herzog u. Plitt Realencykl. für prot. Theologie IX 98. Vgl. Th. Harnack. Der kleine Katechismus Dr. Martin Luthers in seiner Urgestalt. Stuttgart 1856. Mönckeberg, Die erste Ausgabe von Luthers kleinem Katechismus. Hamburg 1851. 1868. Schneider, Dr. M. Luthers kleiner Katechismus nach den Originalausgaben kritisch bearbeitet. Berlin 1853. Dr. Theod. Harnack veröffentlichte im Jahre 1882 eine Erklärung des kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers. Erlangen.

[2]) „Donnerstag den 23. Juni wurde eine letzte Lesung und endgiltige Feststellung des Textes vorgenommen, zu dem der Kanzler Brück eine mit vielem Geschick verfaßte Vorrede, welche die Religionsverhandlungen der letzten Jahrzehnte recapitulirte, geschrieben hatte (die deutsche Uebersetzung der praefatio rührt von Justus Jonas her). Auch das schließliche „Erbieten“ wurde wahrscheinlich erst in dieser Versammlung festgestellt und nach einer späteren Mittheilung Melanchthons hätte man die einzelnen Artikel der Reihe nach durchgesprochen (Plitt, Einleitung in die Augustana, Erlangen 1867, I 354). Melanchthon, der den kaiserlichen Sekretär von seiner Arbeit hatte Einsicht nehmen lassen, hatte bis zum letzten Augenblick daran gefeilt und geändert und wäre wohl noch nachgiebiger gewesen, wenn man es gestattet hätte. (Th. Kolde, Die Augsb. Confession S. 8). Namentlich hätte er gerne den Bischöfen die Jurisdiction zuerkannt (Corp. Reform. II 119, 140, 156), konnte aber damit nicht durchdringen.“ Th. Kolde in der Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche, herausg. von A. Hauck. Leipzig 1897. II 246.

[3]) Melanchthon soll die Marburger, Schwabacher und Torgauer Artikel dazu benutzt haben. Siehe den Text dieser Artikel bei Th. Kolde, Die Augsburgische Confession, Gotha 1896. S. 119—139.

zum Ausgangspunkte eines neuen Kirchenthums machen. Die Confession sollte nicht eine Urkunde der Trennung, sondern eine Einigungsformel werden. Melanchthon änderte und feilte an der Confession bis zum letzten Augenblick, so daß Luther dieselbe vor der Ueberreichung an den Kaiser nicht in der Gestalt gesehen hat, in welcher sie übergeben worden ist. Ueber das Verhältniß Luthers zur Confession ist unter den Protestanten von jeher viel gestritten worden. So haben Rückert[1]) und Heppe[2]) in der Augsburger Confession einen specifisch melanchthonischen, von Luthers Lehre abweichenden Lehrtypus finden wollen. Gegen sie schrieben mit wenig Erfolg Kalinich,[3]) Knaake,[4]) Engelhardt,[5]) Plitt,[6]) Frank[7]) u. s. w.

Von Anfang an wurde die Augsburger Confession in deutscher und lateinischer Sprache niedergeschrieben. Beide Fassungen waren unterzeichnet und wurden dem Kaiser überreicht. Man weiß nicht, wo diese beiden Originalexemplare hingekommen sind. Karl V. gab das deutsche Exemplar dem Kurfürsten von Mainz zur Aufbewahrung im Reichsarchiv; seit dem Wormser Religionsgespräch vom Jahre 1540 ist es verloren. Das lateinische, eigenhändig von Melanchthon geschriebene Exemplar, kam nach Brüssel und dann nach Spanien. Man hat es nicht wieder gefunden.[8]) Während des Reichstages veranstaltete aber Melanchthon eine Ausgabe der Confession[9]), die mithin die glaubwürdigste aller vorhandenen Copien ist. Im Jahre 1531 erschien eine verbesserte lateinische Ausgabe und 1533 eine verbesserte deutsche Ausgabe. „Auf dem Tage zu

---

[1]) Luthers Verhältniß zum Augsburger Bekenntniß. Jena 1854.
[2]) Die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands, Marburg 1854.
[3]) Luther und die Augsburger Confession, Leipzig 1861.
[4]) Luthers Antheil an der Augsburger Confession, Berlin 1863.
[5]) Die innere Genesis und der Zusammenhang der Marburger, Schwabacher und Torgauer Artikel sowie der Augsburger Confession in Niedner's Zeitschrift für hist. Theolog. 1865. S. 515—629.
[6]) Einleitung in die Augustana. Erlangen 1867. I 536.
[7]) Das Verhältniß Luthers zur Augsburger Confession in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1861.
[8]) Vgl. O. Waltz, Das lateinische Original der Augsburger Confession in Sybel's hist. Zeitschr. 1879. S. 564 ff.
[9]) Confessio Fidei exhibita invictiss. Imp. Carolo V. Caesari Augusto in comiciis Augustae anno 1530. Wittemberg 1530. (Deutsch und lateinisch.)

Schweinfurt im Jahre 1532 wurde trotz aller Gegenrede von den evangelischen Ständen offiziell die „Apologie“ als „eine Schutzrede und Erklärung der Confession“ dieser zur Seite gestellt. Seitdem galten Augustana und Apologie als die offiziellen Hauptbekenntnisse des werdenden evangelischen Kirchenthums.“ [1]) Als die Ausburger Confession dem Kaiser überreicht worden war, übergab er sie 20 katholischen Theologen (darunter Eck, Faber, Wimpina, Cochläus und Wensing) zur Prüfung. Aus den Berathungen dieser Theologen ging die sogenannte Confutation (Widerlegung) der Augsburger Confession hervor. Der erste Entwurf[2]) gefiel dem Kaiser nicht und wurde den Verfassern zur Umarbeitung übergeben. Die zweite, in lateinischer und deutscher Sprache abgefaßte Schrift[3]) wurde dann am 3. August 1530 in der Reichsversammlung im Namen des Kaisers verlesen. Man nannte die Schrift einfach: „Antwort.“ [4]) Die Sprache war würdig, ruhig und milde. Der Schrift der erwähnten Theologen setzte nun Melanchthon die sogenannte Apologie (Vertheidigungsschrift) der Augsburger Confession entgegen. Der Kaiser verweigerte die Annahme dieser Schrift, die von Invectiven gegen die Katholiken strotzte.[5]) Nach dem Schluß des Reichstages begann Melanchthon eine Neubearbeitung der Apologie, die lateinisch im April 1531 und deutsch im Oktober desselben Jahres erschien. Im Jahre 1540 veranstaltete aber Melanchthon eine umgearbeitete Ausgabe der Augsburger Confession, die den Namen „Variata“ (verändert) erhalten hat. „Da ist kein Zweifel, daß Melanchthons Verfahren nach unserer modernen Auffassung als ein sehr auffallendes bezeichnet werden

[1]) Realencyklop. für prot. Theol. und Kirche, herausg. von A. Hauck. Leipzig 1897. II 249. Vgl. O. Winkelmann, Der schmalkaldische Bund .... Straßburg 1892. S. 197, 304 ff.

[2]) Joh. Ficker hat eine werthvolle Ausgabe dieses Entwurfes besorgt: Die Confutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und ihre Geschichte von Joh. Ficker. Leipzig 1891.

[3]) Siehe den lat. Text bei Th. Kolde, Die Augsburgische Confession. Gotha 1896. S. 141—169.

[4]) Responsio Augustanae Confessionis. Die Protestanten nannten sie Confutatio pontificia. Der lateinische Text wurde zum erstenmale im Jahre 1537 im Druck bekannt, ein Abdruck der deutschen Rezension erschien zuerst 1808. Vgl. Ficker, Die Confutation des Augsburger Bekenntnisses. Leipzig 1891.

[5]) Ueber die Sophistik der Apologie siehe Döllinger, Reformation III 277—283.

muß. Ganz abgesehen davon, ob er als Urheber ein Recht hatte, an dem zu einem offiziellen Aktenstücke gewordenen Schriftstücke zu ändern, hätte er den Leser darauf vorbereiten sollen. Wer aber das Buch in die Hand bekam, konnte nicht ahnen, eine irgendwie veränderte Ausgabe zu erhalten .... Keine Silbe verräth, daß hier eine neue Redaktion vorliegt, und am Schluß finden sich die Namen der ersten Unterzeichner wie früher."[1]) Melanchthon brachte diese Ausgabe mit nach Worms zu dem Colloquium. Die meisten Artikel sind ausführlicher und in anderer Reihenfolge behandelt. Der 10. Artikel betreffend das hl. Abendmahl ist ganz verändert. Statt der Worte: „Daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brods und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei" stehen nun die folgenden: „Mit dem Brode und dem Weine werden vorgeführt der Leib und das Blut Christi!" Man wollte den Artikel so halten, daß die Calvinisten ihn auch unterschreiben konnten. Mit welcher „Ehrlichkeit" und „Genauigkeit" Melanchthon verfuhr, zeigt die von ihm 1551 im Auftrage des Kurfürsten Moritz für das Trienter Concil verfaßte sogenannte Wiederholung der Augsburger Confession[2]), denn diese Schrift steht in völligem Gegensatz zur Augsburger Confession und ist in einem Tone abgefaßt, die jede Vereinbarung unmöglich machte.

---

[1]) D. Th. Kolde, Die Augsburgische Confession. Gotha 1896. Kolde gibt den lateinischen Text der Variata S. 169—224. „Obgleich er sie (die Variata) gekannt haben muß und die Veränderungen vielleicht und sogar wahrscheinlich, ungern gesehen hat, hat Luther sie doch wie manches andere geschehen lassen .... Auch die Thatsache, daß Joh. Eck auf dem Wormser Religionsgespräch 1541 die Veränderung des ursprünglichen Textes monirte (Ranke, Deutsche Geschichte IV, 176), machte auf die Zeitgenossen und Melanchthon so wenig Eindruck, daß derselbe in einer 1542 nothwendig gewordenen neuen Auflage unangefochten weitere Aenderungen vornahm, in welcher Form die Augustana meist in den Schulen gebraucht wird. Erst später, als nach Luthers Tode in den dogmatischen Streitigkeiten die Kluft zwischen Melanchthonianern und Lutheranern sich erweiterte, und die Ausgabe von 1540 zum Parteisymbol der ersteren und später sogar der Kryptocalvinisten wurde, mußte sie den strengeren Lutheranern verdächtig werden, weßhalb es sich von selbst verstand, daß man bei der Zusammenstellung des Concordienbuches lediglich auf den ursprünglichen Text zurückgehen wollte." T. Kolde in der Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche. Leipzig 1897. II 250.

[2]) Repetitio confessionis Augustanae sive confessio doctrinae saxonicarum ecclesiarum. Corp. Ref. XXVIII. 328 sq.

Die nicht hinlänglich beachtete Einleitung der Augsburger Confession stellt nicht das Prinzip des Landeskirchenthums auf, sondern verlangt für den Fall, daß man sich über den Zwiespalt der Religion nicht einigen werde, ein vom Papst auszuschreibendes, freies, christliches Concil, und zwar ohne weiteren Vorbehalt. Bemerkenswerth sind folgende Punkte der Confession. In dem Artikel über die Rechtfertigung „durch den Glauben" fehlt der eminent lutherische Zusatz „allein." Man sucht vergebens die lutherische Lehre vom alleinseligmachenden Glauben, welche dem katholischen Dogma von dem durch die Liebe thätigen Glauben direkt gegenübersteht. Der 10. Artikel vom hl. Abendmahl spricht die katholische Lehre aus, wenn er lehrt: „Daß wahrer Leib Christi und Blut wahrhaftiglich unter Gestalt des Brods und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei, und da ausgetheilt und genommen wird. Derhalben wird auch die Gegenlehre verworfen." Der 20. Artikel bezeichnet es als „Unwahrheit", daß die Neugläubigen „gute Werke verbieten." Der Inhalt der übrigen Artikel ist von der katholischen Lehre meistentheils nicht abweichend und oft im Widerspruch mit den von Luther verkündigten Lehren. Die wenigen Abweichungen von der alten Lehre sind so allgemein gehalten, daß eine Verständigung leicht erscheinen mußte. Selbst in Betreff der angeblichen „Mißbräuche" verwirft die Confession nicht ganz die Lehre der alten Kirche. Der „Dienst der Heiligen" wird nicht ganz verworfen. Der 24. Artikel sagt: „Man legt den Unsern mit Unrecht auf, daß sie die Messe sollen abgethan haben." In gleicher Weise erhebt der folgende Artikel Einsprache gegen die Behauptung, die Beichte „sei durch die Prediger dieses theils abgethan worden." Der 26. Artikel betont die Nothwendigkeit des Fastens. Von großer Wichtigkeit ist der letzte Artikel, der von der Gewalt der Bischöfe handelt und das Prinzip der Vereinigung der kirchlichen und weltlichen Gewalt in einer Hand, den von Luther eingeführten Cäsaropapismus der Landesfürsten, verwirft. Den meisten Protestanten ist es wohl unbekannt, daß ihr Hauptsymbol die Aufrechterhaltung und Befestigung der kirchlichen Jurisdiction betont.

Die Augsburger Confession wurde später in das Concordienbuch aufgenommen. Der lateinische Text ist der von Melanchthon während des Reichstages (1530) veranstalteten Ausgabe entnommen, der deutsche Text einem Mainzer Manuscript, das

lange als das deutsche Original der dem Kaiser überreichten Confession galt.[1])

Die Augsburger Confession besteht aus zwei Theilen. Sie legt zuerst in 21 Artikeln den Inhalt des evangelischen Glaubens dar. Der zweite Theil enthält die „Artikel, von welchen Zwiespalt ist, da erzählt werden die Mißbräuche, so geändert sind."

Wir können hier nicht den sehr langen Text der Augsburgischen Confession und der Confutation bringen, der fast das ganze Buch füllen würde. Von Wichtigkeit ist auch nur der erste Theil der Augsburger Confession, welcher die protestantische Glaubenslehre enthält und auf welchen wir später oft hinweisen müssen. Der Theil, welcher von den „Mißbräuchen" handelt, ist gleich von den Verfassern der Confutation widerlegt worden. Die Vorrede und der erste Theil der Augsburger Confession haben folgenden Wortlaut. (Wir legen den Text des Concordienbuches zu Grunde. Vgl. P. Kolde, Die Augsburgische Confession. Gotha 1896. S. 17—57.)

Allerdurchleuchtigster, großmächtigster, unüberwindlichster Kaiser, allergnädigster Herr. Als Eur. Kaiserl. Majestät kurz vorschiener Zeit einen gemeinen Reichstag allhier gen Augsburg gnädiglichen ausgeschrieben mit Anzeig und ernstem Begehr, von Sachen, unsern und des christlichen Namens Erbfeind, den Türken, betreffend, und wie demselben mit beharrlicher Hilfe stattlichen widerstanden, auch wie der Zwiespalten halben in dem heiligen Glauben und der christlichen Religion gehandelt möge werden, zu rathschlagen und „Fleiß anzukehren, alle eines jeglichen Gutbedünken, Opinion und Meinung zwischen uns selbst in Lieb und Gütigkeit zu hören, zu ersehen und zu erwägen, und dieselben zu einer einigen christlichen Wahrheit zu bringen und zu vergleichen, alles, so zu beiden Theilen nicht recht ausgelegt oder gehandelt wäre, abzuthun, und durch uns alle ein einige und wahre Religion anzunehmen und zu halten, wie wir alle unter einem Christo sind und streiten, also auch alle in einer Gemeinschaft, Kirchen und Einigkeit zu leben". Und wir, die unten benannten Churfürst und Fürsten, sammt unsern Verwandten, gleich andern Churfürsten, Fürsten und Ständen dazu erfordert, so haben wir uns darauf dermaßen erhaben, daß wir sonder Ruhm mit den ersten hieher kommen. Und als denn auch E. K. M. zu unterthänigster Folgthuung berührts E. K. M. Ausschreibens und demselbigen gemäß, dieser Sachen halben, den Glauben berührend, an Churfürsten, Fürsten, und Stände ingemein gnädiglichen, auch mit höchstem Fleiß und ernstlich begehrt, daß ein jeglicher, vermöge vorgemeldts E. K. M. Ausschreibens, sein Gutbedünken, Opinion und Meinungen derselben Irrungen, Zwiespalten und Misbräuch halben ꝛc. zu Deutsch und Latein in Schrift

[1]) Vgl. Weber, Kritische Geschichte der Augsburgischen Confession. Frankfurt a. M. 1783/84. Köllner, Symbolik, I 279 ff., 285 ff.

ſtellen und überantworten ſollten. Darauf denn, nach genommenen Bedacht und gehaltenem Rath, E. K. M. an vorgangener Mittwochen iſt fürgetragen worden, als wollten wir auf unſerem Theil das Unſere, vermöge E. K. M Fürtrags, in Deutſch und Latein auf heut Freitag übergeben. Hierum und E. K. M. zu unterthänigſtem Gehorſam überreichen und übergeben wir unſer Pfarrherren, Prediger und ihrer Lehren, auch unſers Glaubens Bekenntniß, was und welchergeſtalt ſie aus Grunde göttlicher heiliger Schrift in unſern Landen, Fürſtenthumen, Herrſchaften, Städten und Gebieten predigen, lehren, halten und Unterricht thun. Und ſind gegen E. K. M. unſern allergnädigſten Herrn wir in aller Unterthänigkeit erbötig, ſo die andern Churfürſten, Fürſten und Stände der gleichen gezwiefachte ſchriftliche Uebergebung ihrer Meinung und Opinion in Latein und Deutſch jetzt auch thun werden, daß wir uns mit ihren Liebden und ihnen gern von bequemen gleichmäßigen Wegen unterreden und derſelbigen, ſo viel der Gleichheit nach immer möglich, vereinigen wollen, damit beiderſeits, als Parten, ſchriftlich Fürbringen und Gebrechen zwiſchen uns ſelbſt, in Lieb und Gütigkeit, gehandelt und dieſelben Zwieſpalten zu einer einigen wahren Religion, wie wir alle unter einem Chriſto ſind und ſtreiten, und Chriſtum bekennen ſollen, alles nach laut oftgemeldts E. K. M. Ausſchreibens und nach göttlicher Wahrheit geführt mögen werden. Als wir denn auch Gott den Allmächtigen mit höchſter Demuth anrufen und bitten wollen, ſeine göttliche Gnade dazu zu verleihen. Amen! Wo aber bei unſern Herrn, Freunden und beſondern, den Churfürſten, Fürſten und Ständen des andern Theils die Handlung dermaßen, wie E. K. M. Ausſchreiben vermag, unter uns ſelbſt in Lieb und Gütigkeit, bequeme Handlung nit verfahen, noch erſprießlich ſein wollt, als doch an uns in keinem, das zu Gott und Gewißen zu chriſtlicher Einigkeit dienſtlich ſein kann oder mag, erwinden ſoll, wie E. K. M. auch gemeldte unſere Freunde, die Churfürſten, Fürſten, Stände und ein jeder Liebhaber chriſtlicher Religion, dem dieſe Sachen fürkommen, aus nachfolgenden unſern und der Unſern Bekenntniſſen gnädiglich, freundlich und genugſam werden zu vernehmen haben. Nachdem denn E. K. M. vormals Churfürſten, Fürſten und Ständen des Reichs gnädiglichen zu verſtehen gegeben, und ſonderlich durch ein offentliche verleſene Inſtruction auf dem Reichstage, ſo im Jahr der mindern Zahl 26 zu Speier gehalten, daß E. K. M. in Sachen, unſern heiligen Glauben belangend, zu ſchließen laſſen, aus Urſachen, ſo dabei gemeldet, nicht gemeinet, ſondern bei dem Papſt um ein Concilium fleißigen und Anhaltung thun wollten. Und für einem Jahr auf dem letzten Reichstag zu Speier, vermöge einer ſchriftlichen Inſtruction, Churfürſten, Fürſten und Ständen des Reichs, durch E. K. M. Statthalter im Reich, Königliche Würden zu Hungarn und Böhmen ꝛc. ſammt E. K. M. Oratorn und verordneten Commiſſarien, dies unter andern haben fürtragen und anzeigen laßen, daß E. K. M. derſelbigen Statthalter, Amtsverwalter und Räthen des kaiſerl. Regiments, auch der abweſenden Churfürſten, Fürſten und Ständen Botſchaften, ſo auf dem ausgeſchriebenen Reichstag zu Regensburg verſammelt geweſen, Gutbedünken, das Generalconcilium belangend, nachgedacht, und ſolches anzuſetzen auch für fruchtbar erkannt. Und weil ſich aber dieſe Sachen zwiſchen E. K. M. und dem Papſt zu gutem chriſtlichen Verſtand ſchicken, daß E. K. M.

gewiß wäre, daß durch den Papst das Generalconcilium zu halten nicht gewegert, so wäre E. K. M. gnädiges Erbietens, zu fordern und zu handeln, daß der Papst solch Generalconcilium neben E. K. M. zum ersten auszuschreiben bewilligen, und daran kein Mangel erscheinen sollt. So erbieten gegen E. K. M. wir uns hiemit in aller Unterthänigkeit und zum Ueberfluß, in berührtem Fall ferner auf ein solch gemein, frei, christlich Concilium, darauf auf allen Reichstägen, so E. K. M. bei ihrer Regierung im Reich gehalten, durch Churfürsten, Fürsten und Stände aus hohen und tapferen Bewegungen geschloßen, an welches auch zusammt E. K. M. wir uns von wegen dieser großwichtigsten Sachen in rechtlicher Weise und Form vorschiener Zeit berufen und appellirt haben, der wir hiemit nachmals anhängig bleiben und uns durch diese oder nachfolgende Handlung (es werden denn diese zwiespaltigen Sachen endlich in Lieb und Gütigkeit, laut E. K. M. Ausschreibens, gehört, erwogen, beigelegt und zu einer christlichen Einigkeit vergleichet) nicht zu begeben wißen, davon wir hiemit öffentlich bezeugen und protestiren. Und seind das unsere und der Unsern Bekenntnis, wie unterschiedlichen von Artikeln hernach folget.

I. Artikel des Glaubens und der Lehre.

I. **Artikel. Von Gott.** Erstlich wird einträchtiglich gelehret und gehalten, laut des Beschluß des concilii Nicaeni, daß ein einig göttlich Wesen sei, welches genannt wird und wahrhaftiglich ist Gott, und seind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist, alle drei ein göttlich Wesen, ewig, ohne Stück, ohne End, unermeßlicher Macht, Weisheit und Güte, ein Schöpfer und Erhalter aller sichtbaren und unsichtbaren Ding. Und wird durch das Wort Persona verstanden nicht ein Stück, nicht ein Eigenschaft in einem andern, sondern das selbst bestehet, wie denn die Väter in dieser Sachen dies Wort gebraucht haben. Derohalben werden verworfen alle Ketzereien, so diesem Artikel zuwider sind, als Manichäi, die zween Götter gesetzt haben, ein bösen und ein guten. Item Valentiniani, Ariani, Eunomiani, Mahometisten und alle dergleichen, auch Samosateni, alt und neu, so nur eine Person setzen und von diesen zweien, Wort und heiligem Geist, Sophisterei machen und sagen, daß es nicht müßen unterschiedene Personen sein, sondern Wort bedeute leiblich Wort oder Stimme, und der heilige Geist sei erschaffene Regung in Kreaturen.

II. **Art. Von der Erbsünde.** Weiter wird bei uns gelehret, daß nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden, das ist, daß sie alle von Mutterleibe an voll böser Lust und Neigung sind und keine wahre Gottesfurcht, kein wahren Glauben an Gott von Natur haben können; daß auch dieselbige angeborne Seuche und Erbsünde wahrhaftiglich Sünde sei und verdamme alle die unter ewigen Gottes Zorn, so nicht durch die Taufe und heiligen Geist wiederum neu geboren werden. Hieneben werden verworfen die Pelagianer und andere, so die Erbsünde nicht für Sünde

haben, damit sie die Natur fromm machen durch natürliche Kräfte, zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi.

III. Art. **Von dem Sohne Gottes.** Item, es wird gelehret, daß Gott der Sohn sei Mensch worden, geboren aus der reinen Jungfrauen Maria, und daß die zwo Naturen, göttliche und menschliche, in einer Person, also unzertrennlich vereinigt, ein Christus sind, welcher wahrer Gott und Mensch ist, wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuziget, gestorben und begraben, daß er ein Opfer wäre, nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle andere Sünde, und Gottes Zorn versühnete. Item, daß derselbige Christus sei abgestiegen zur Hölle, wahrhaftig am dritten Tage von den Todten auferstanden, aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, daß er ewig herrsche über alle Kreaturen und regiere, daß er alle, so an ihn glauben, durch den heiligen Geist heilige, reinige, stärke und tröste, ihnen auch Leben und allerlei Gaben und Güter austheile, und wider den Teufel und wider die Sünde schütze und beschirme. Item, daß derselbige Herr Christus endlich wird öffentlich kommen, zu richten die Lebendigen und die Todten, ꝛc. laut des Symboli Apostolorum.

IV. Art. **Von der Rechtfertigung.** Weiter wird gelehret, daß wir Vergebung der Sünden bekommen und für Gott gerecht werden aus Gnaden um Christus willen durch den Glauben, so wir gläuben, daß Christus für uns gelitten hat, und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Denn diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit für ihme halten und zurechnen wie St. Paulus sagt zun Römern am 3. u. 4.

V. Art. **Vom Predigtamt.** Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, dadurch er, als durch Mittel, den heiligen Geist giebt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket, welches da lehret, daß wir durch Christus Verdienst, nicht durch unser Verdienst, einen gnädigen Gott haben, so wir solches gläuben. Und werden verdammt die Wiedertäufer und andere, so lehren, daß wir ohne das leibliche Wort des Evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen.

VI. Art. **Vom neuen Gehorsam.** Auch wird gelehrt, daß solcher Glaub gute Früchte und gute Werk bringen soll, und daß man müße gute Werk thun, allerlei, so Gott geboten hat, um Gottes willen, doch nicht auf solche Werk zu vertrauen, dadurch Gnade für Gott zu verdienen. Denn wir empfahen Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit durch den Glauben an Christum, wie Christus selbst spricht, Luk. 17. „So ihr dies alles gethan habt, sollt ihr sprechen: wir sind untüchtige Knechte.“ Also lehren auch die Väter. Denn Ambrosius spricht: Also ists beschloßen bei Gott, daß, wer an Christum gläubt, selig sei und nicht durch Werk, sondern allein durch den Glauben ohn Verdienst Vergebung der Sünden habe.

VII. Art. **Von der Kirche.** Es wird auch gelehret, daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Ver-

sammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heilige Sacrament laut des Evangelii gereicht werden. Denn dieses ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacrament dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und ist nicht noth zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß allenthalben gleichförmige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden, wie Paulus spricht Ephes. 4, 5. 6.: „Ein Leib, ein Geist, wie ihr berufen seid zu einerlei Hoffnung euers Berufs, ein Herr, ein Glaub, ein Taufe."

VIII. **Art. Was die Kirche sei?** Item, wiewohl die christliche Kirch eigentlich nichts anders ist, denn die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen, jedoch dieweil in diesem Leben viel falscher Christen und Heuchler sein, auch öffentliche Sünder unter den Frommen bleiben, so sind die Sacrament gleichwohl kräftig, obschon die Priester, dadurch sie gereicht werden, nicht fromm seind, wie denn Christus selbst anzeigt Matth. 23, 2: „Auf dem Stuhl Mosi sitzen die Pharisäer" ꝛc. Derhalben werden die Donatisten und alle andere verdammt, so anders halten.

IX. **Art. Von der Taufe.** Von der Taufe wird gelehret, daß sie nöthig sei und daß dadurch Gnade angeboten werde, daß man auch die Kinder täufen soll, welche durch solche Tauf Gott überantwort und gefällig werden. Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, welche lehren, daß die Kindertauf nicht recht sei.

X. **Art. Vom heiligen Abendmahl.** Vom Abendmahl des Herrn wird also gelehret, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brods und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgetheilt und genommen wird. Derhalben wird auch die Gegenlehre verworfen.

XI. **Art. Von der Beichte.** Von der Beichte wird also gelehrt, daß man in der Kirchen privatam absolutionem erhalten und nicht fallen laßen soll, wiewohl in der Beicht nicht noth ist alle Missethat und Sünden zu erzählen, dieweil doch solches nicht müglich ist. Psalm 19, [13]: „Wer kennet die Missethat?"

XII. **Art. Von der Buße.** Von der Buße wird gelehret, daß diejenigen, so nach der Taufe gesündigt haben, zu aller Zeit, so sie zur Buße kommen, mögen Vergebung der Sünde erlangen, und ihnen die Absolution von der Kirchen nicht soll gewegert werden. Und ist wahre rechte Buße eigentlich Reu und Leid oder Schrecken haben über die Sünde und doch daneben gläuben an das Evangelium und Absolution, daß die Sünde vergeben und durch Christum Gnad erworben sei, welcher Glaube wiederum das Herz tröstet und zufrieden macht. Darnach soll auch Beßerung folgen, und daß man von Sünden laße; denn dies sollen die Früchte der Buße sein, wie Johannes spricht Matth. 3, [8]: Wirket rechtschaffene Früchte der Buße. Hie werden verworfen die, so lehren, daß diejenigen, so einst sind fromm worden, nicht wieder fallen mögen. Dagegen werden auch verdammet die Novatiani, welche die Absolution denen, die nach der Taufe gesündigt hatten, wegerten. Auch werden die verworfen, so nicht lehren, daß man durch Glauben Vergebung der Sünde erlange, sondern durch unser Gnugthun.

XIII. Art. Vom Gebrauch der Sacramenten. Vom Brauch der Sacramenten wird gelehret, daß die Sacrament eingesetzt sind nicht allein darum, daß sie Zeichen sein, dabei man äußerlich die Christen kennen möge, sondern daß es Zeichen und Zeugniß sind göttliches Willens gegen uns, unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken, derhalben sie auch Glauben fordern und denn recht gebraucht werden, so mans im Glauben empfähet und den Glauben dadurch stärket.

XIV. Art. Vom Kirchen-Regiment. Vom Kirchen-Regiment wird gelehret, daß niemand in der Kirchen öffentlich lehren oder predigen, oder Sacrament reichen soll ohne ordentlichen Beruf.

XV. Art. Von Kirchen-Ordnungen. Von Kirchen-Ordnung, von Menschen gemacht, lehret man diejenigen halten, so ohne Sünde mügen gehalten werden und zu Frieden, zu guter Ordnung in der Kirchen dienen, als gewisse Feier, Festa und dergleichen. Doch geschieht Unterricht dabei, daß man die Gewißen nicht damit beschweren soll, als sei solch Ding nöthig zur Seligkeit. Darüber wird gelehret, daß alle Satzungen und Tradition, von Menschen dazu gemacht, daß man dadurch Gott versühne und Gnad verdiene, dem Evangelio und der Lehre vom Glauben an Christum entgegen seind; derhalben sein Klostergelübde und andere Tradition von Unterschied der Speise, Tag ꝛc., dadurch man vermeint Gnade zu verdienen und für Sünde gnug zu thun, untüchtig und wider das Evangelium.

XVI. Art. Von der Polizei und weltlichem Regiment. Von Polizei und weltlichem Regiment wird gelehret, daß alle Oberkeit in der Welt und geordnete Regiment und Gesetze, gute Ordnung von Gott geschaffen und eingesetzt sind, und daß Christen mögen in Oberkeit-, Fürsten- und Richter-Amt ohne Sünde sein, nach kaiserlichen und andern üblichen Rechten Urtheil und Recht sprechen, Uebelthäter mit dem Schwert strafen, rechte Kriege führen, streiten, käufen und verkäufen, aufgelegte Eide thun, eigens haben, ehelich sein ꝛc. Hie werden verdammt die Wiedertäufer, so lehren, daß der obangezeigten keines christlich sei. Auch werden diejenigen verdammt, so lehren, daß christliche Vollkommenheit sei, Haus und Hof, Weib und Kind leiblich verlaßen und sich der vorberührten Stück äußern; so doch dies allein rechte Vollkommenheit ist, rechte Furcht Gottes und rechter Glaube an Gott. Denn das Evangelium lehret nicht ein äußerlich, zeitlich, sondern innerlich, ewig Wesen und Gerechtigkeit des Herzens und stößt nicht um weltlich Regiment, Polizei und Ehestand, sondern will, daß man solches alles halte als wahrhaftige Ordnung, und in solchen Ständen christliche Liebe und rechte gute Werke, ein jeder nach seinem Beruf, beweise. Derhalben sind die Christen schuldig der Oberkeit unterthan und ihren Geboten gehorsam zu sein in allem, so ohne Sünde geschehen mag. Denn so der Oberkeit Gebot ohn Sünde nicht geschehen mag, soll man Gott mehr gehorsam sein, denn den Menschen. Actor. 5, 29.

XVII. Art. Von der Wiederkunft Christi zum Gericht. Auch wird gelehret, daß unser Herr Jesus Christus am jüngsten Tage kommen wird zu richten, und alle Todten auferwecken, den Gläubigen und Auserwählten ewiges Leben und ewige Freude geben, die gottlosen Menschen aber und die Teufel in die Hölle und ewige Strafe verdammen

Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, so lehren, daß die Teufel und verdammte Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden. Item, die werden verworfen etliche jüdische Lehre, die sich auch jetzund eräugen, daß vor der Auferstehung der Todten eitel heilige, fromme ein weltlich Reich haben und alle Gottlosen vertilgen werden.

XVIII. Art. **Vom freien Willen.** Vom freien Willen wird gelehret, daß der Mensch etlichermaßen einen freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben und zu wählen unter denen Dingen, so die Vernunft begreift; aber ohne Gnad, Hilfe und Wirkung des heiligen Geistes vermag der Mensch nicht Gott gefällig werden, Gott herzlich zu fürchten, oder zu gläuben, oder die angeborene böse Lust aus dem Herzen zu werfen; sondern solchs geschicht durch den heiligen Geist, welcher durch Gottes Wort gegeben wird. Denn Paulus spricht 1. Kor. 2, [14] „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes." Und damit man erkennen möge, daß hierin kein Neuigkeit gelehrt werde, so sind das die klaren Wort Augustini vom freien Willen, wie jetzund hiebei geschrieben aus dem 3. Buch Hypognosticon: „Wir bekennen, daß in allen Menschen ein freier Wille ist, denn sie haben je alle natürlichen, angebornen Verstand und Vernunft, nicht daß sie etwas vermügen mit Gott zu handeln, als: Gott von Herzen zu lieben, zu fürchten, sondern allein in äußerlichen Werken dieses Lebens haben sie Freiheit guts oder böses zu wählen. Gut mein ich, daß die Natur vermag, als auf dem Acker zu arbeiten oder nicht, zu eßen, zu trinken; zu einem Freunde zu gehen oder nicht, ein Kleid an oder auszuthun, zu bauen, ein Weib zu nehmen, ein Handwerk zu treiben und dergleichen etwas nützlichs und guts zu thun. Welches alles doch ohne Gott nicht ist noch bestehet, sondern alles aus ihm und durch ihn ist. Dagegen kann der Mensch auch böses aus eigener Wahl fürnehmen, als für einem Abgott nieder zu knien, ein Todtschlag zu thun ꝛc."

XIX. Art. **Von Ursach der Sünden.** Von Ursach der Sünden wird bei uns gelehret, daß, wiewohl Gott der Allmächtige die ganze Natur geschaffen hat und erhält, so wirket doch der verkehrte Wille die Sünde in allen Bösen und Verächtern Gottes, wie denn des Teufels Wille ist und aller Gottlosen, welcher alsbald, so Gott die Hand abgethan, sich von Gott zum argen gewandt hat, wie Christus spricht Joh. 8, [44] „Der Teufel redet Lügen aus seinem eigen."

XX. Art. **Vom Glauben und guten Werken.** Den Unsern wird mit Unwahrheit aufgelegt, daß sie gute Werke verbieten. Denn ihre Schriften von Zehen Geboten und andere beweisen, daß sie von rechten christlichen Ständen und Werken guten nützlichen Bericht und Ermahnung gethan haben, davon man vor dieser Zeit wenig gelehret hat, sondern allermeist in allen Predigten auf kindische unnöthige Werke, als Rosenkränze, Heiligen-Dienst, Mönchewerden, Wallfahrten, gesatzte Fasten, Feier, Brüderschaften ꝛc. getrieben. Solche unnöthige Werk rühmet auch unser Widerpart nun nicht mehr so hoch als vorzeiten; darzu haben sie auch gelernet nun vom Glauben zu reden, davon sie doch in Vorzeiten gar nichts geprediget haben; lehren dennoch nun, daß wir nicht allein aus Werken gerecht werden für Gott, sondern setzen den Glauben an Christum darzu, sprechen, Glauben und Werk machen uns gerecht für Gott, welche

Rede mehr Trosts bringen möge, dann so man allein lehrt auf Werk zu vertrauen. Dieweil nu die Lehr vom Glauben, die das Hauptstück ist in christlichem Wesen, so lange Zeit, wie man bekennen muß, nicht getrieben worden, sondern allein Werklehre an allen Orten gepredigt, ist davon durch die Unsern solcher Unterricht geschehen: Erstlich daß uns unsere Werk nicht mögen mit Gott versühnen und Gnade erwerben, sondern solchs geschieht allein durch den Glauben, so man gläubt, daß uns um Christus willen die Sünde vergeben werden, welcher allein der Mittler ist den Vater zu versühnen. [1. Tim. 2, 5.] Wer nu vermeinet solchs durch Werk auszurichten und Gnade zu verdienen, der verachtet Christum und sucht ein eigen Weg zu Gott wider das Evangelium. Diese Lehre vom Glauben ist öffentlich und klar im Paulo an vielen Orten gehandelt, sonderlich zun Ephesern am 2, [8]: „Aus Gnaden seid ihr selig worden durch den Glauben, und dasselbige nicht aus euch, sondern es ist Gottes Gabe, nicht aus Werken, damit sich niemand rühme" ꝛc. Und daß hierin kein neuer Verstand eingeführet sei, kann man aus Augustino beweisen, der diese Sache fleißig handelt und auch also lehret, daß wir durch den Glauben an Christum Gnade erlangen und für Gott gerecht werden, und nicht durch Werke, wie sein ganzes Buch de spiritu et litera ausweiset. Wiewohl nun diese Lehr bei unversuchten Leuten sehr veracht wird, so befindet sich doch, daß sie den blöden und erschrockenen Gewißen sehr tröstlich und heilsam ist. Denn das Gewißen kann nicht zu Ruhe und Friede kommen durch Werk, sondern allein durch Glauben, so es bei sich gewislich schleust, daß es um Christus willen einen gnädigen Gott hab, wie auch Paulus spricht Röm. 5, [1]: „So wir durch den Glauben sind gerecht worden, haben wir Ruhe und Friede mit Gott." Diesen Trost hat man vorzeiten nicht getrieben in Predigten, sondern die armen Gewißen auf eigene Werk getrieben, und sind mancherlei Werke fürgenommen. Dann etliche hat das Gewißen in die Klöster gejagt, der Hoffnung daselbst Gnade zu erwerben durch Klosterleben, etliche haben andere Werk erdacht damit Gnade zu verdienen und für Sünde gnug zu thun. Derselbigen viel haben erfahren, daß man dadurch nicht ist zu Frieden kommen. Darum ist noth gewesen, diese Lehr vom Glauben an Christum zu predigen und fleißig zu treiben, daß man wiße, daß man allein durch den Glauben, ohn Verdienst, Gottes Gnade ergreifet. Es geschicht auch Unterricht, daß man hie nicht von solchem Glauben redet, den auch die Teufel und Gottlose haben, die auch die Historien gläuben, daß Christus gelitten hab und auferstanden sei von Todten, sondern man redet vom wahren Glauben, der da gläubet, daß wir durch Christum Gnade und Vergebung der Sünde erlangen. Und der nun weiß, daß er einen gnädigen Gott durch Christum hat, kennet also Gott, rufet ihn an und ist nicht ohn Gott wie die Heiden. Denn der Teufel und Gottlose gläuben diesen Artikel, Vergebung der Sünde, nicht, darum sind sie Gott feind, können ihn nicht anrufen, nicht gutes von ihm hoffen. Und also, wie jetzt angezeigt ist, redet die Schrift vom Glauben, und heißet nicht Glauben ein solches Wißen, das Teufel und gottlose Menschen haben. Denn also wird vom Glauben gelehret zun Hebr. am 11., daß gläuben sei nicht allein die Historien wißen, sondern Zuversicht haben zu Gott, seine Zusag zu empfahen. Und Augustinus erinnert uns auch, daß wir das Wort

(Glauben) in der Schrift verstehen sollen, daß es heiße, Zuversicht zu Gott, daß er uns gnädig sei, und heiße nicht allein solche Historien wißen, wie auch die Teufel wißen. Ferner wird gelehrt, daß gute Werk sollen und müßen geschehen, nicht daß man darauf vertraue, Gnade damit zu verdienen, sondern um Gottes willen und Gott zu Lob. Der Glaub ergreift allzeit allein Gnad und Vergebung der Sünde. Und dieweil durch den Glauben der heilige Geist gegeben wird, so wird auch das Herz geschickt gute Werk zu thun. Denn zuvorn, dieweil es ohne den heiligen Geist ist, so ist es zu schwach, dazu ist es ins Teufels Gewalt, der die arme menschliche Natur zu viel Sünden treibet; wie wir sehen in den Philosophen, welche sich unterstanden ehrlich und unsträflich zu leben, haben aber dennoch solchs nicht ausgericht, sondern seind in viel große öffentliche Sünde gefallen. Also gehet es mit dem Menschen, so er außer dem rechten Glauben ohn den heiligen Geist ist und sich allein durch eigene menschliche Kräfte regieret. Derhalben ist die Lehr vom Glauben nicht zu schelten, daß sie gute Werk verbiete, sondern vielmehr zu rühmen, daß sie lehre gute Werk zu thun, und Hilf anbiete, wie man zu guten Werken kommen möge. Denn außer dem Glauben und außerhalb Christo ist menschliche Natur und Vermögen viel zu schwach, gute Werk zu thun, Gott anzurufen, Geduld zu haben im Leiden, den Nächsten zu lieben, befohlene Aemter fleißig auszurichten, gehorsam zu sein, böse Lüst zu meiden. Solche hohe und rechte Werk mögen nicht geschehen ohne die Hilf Christi, wie er selbst spricht Joh. 15. [5]: „Ohne mich könnt ihr nichts thun" ꝛc.

XXI. **Art. Vom Dienst der Heiligen.** Vom Heiligendienst wird von den Unsern also gelehret, daß man der Heiligen gedenken soll, auf daß wir unsern Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnade widerfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist; dazu, daß man Exempel nehme von ihren guten Werken, ein jeder nach seinem Beruf, gleichwie die Kais. Majest. seliglich und göttlich dem Exempel David folgen mag, Kriege wider den Türken zu führen; denn beide sind sie in königlichem Amt, welchs Schutz und Schirm ihrer Unterthanen fordert. Durch Schrift aber mag man nicht beweisen, daß man die Heiligen anrufen, oder Hilfe bei ihnen suchen soll. Denn es ist allein ein einiger Versühner und Mittler gesetzt zwischen Gott und den Menschen, Jesus Christus, 1. Tim. 2, [5.] welcher ist der einige Heiland, der einige öberste Priester, Gnadenstuhl und Fürsprecher vor Gott, Röm. 8, [34]. Und der hat allein zugesagt, daß er unser Gebet erhören wölle. Das ist auch der höchste Gottesdienst nach der Schrift, daß man denselbigen Jesum Christum in allen Nöthen und Anliegen von Herzen suche und anrufe. 1. Joh. 2, [1]: „So jemand sündiget, haben wir einen Fürsprecher bei Gott, der gerecht ist, Jesum."

Dies ist fast die Summa der Lehre, welche in unsern Kirchen zu rechtem christlichem Unterricht und Trost der Gewißen, auch zu Beßerung der Gläubigen gepredigt und gelehret ist; wie wir denn unser eigen Seel und Gewißen je nicht gerne wollten für Gott mit Misbrauch göttliches Namens oder Worts in die höchste und größte Fahr setzen, oder auf unser Kinder und Nachkommen ein ander Lehre, denn so dem reinen göttlichen Wort und christlicher Wahrheit gemäß, fällen oder erben. So denn dieselbige in heiliger Schrift klar gegründet, und darzu auch gemeiner

christlicher, ja römischer Kirchen, so viel aus der Väter Schrift zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen ist, so achten wir auch, unsere Widersacher können in obangezeigten Artikeln nicht uneinig mit uns sein. Derhalben handeln diejenigen ganz unfreundlich, geschwind und wider alle christliche Einigkeit und Liebe, so die Unsern derhalben als Ketzer abzusondern, zu verwerfen und zu meiden ihnen selbst ohne einigen beständigen Grund göttlicher Gebot oder Schrift fürnehmen. Denn die Irrung und Zank ist fürnehmlich über etlichen Traditionen und Misbräuchen. So denn nu an den Häuptartikeln kein befindlicher Ungrund oder Mangel, und dies unser Bekenntnis göttlich und christlich ist, sollten sich billig die Bischöfe, wann schon bei uns der Tradition halben ein Mangel wäre, gelinder erzeigen, wiewohl wir verhoffen, beständigen Grund und Ursachen darzuthun, warum bei uns etliche Traditionen und Misbräuche geändert sind.

(Es folgen dann die „Artikel, von welchen Zwiespalt ist, da erzählet werden die Misbräuch, so geändert seind." Art. 22. Von beider Gestalt des Sakraments. Art. 23. Vom Ehestand der Priester. Art. 24. Von der Messe. Art. 25. Von der Beicht. Art. 26. Vom Unterschied der Speise. Art. 27. Von Klostergelübden. Art. 28. Von der Bischöfe Gewalt.)

Beschluß. Dies sind die fürnehmsten Artikel, die für streitig geacht werden. Denn wiewohl man vielmehr Misbräuch und Unrichtigkeit hätte anziehen können, so haben wir doch, die Weitläuftigkeit und Länge zu verhüten, allein die fürnehmsten vermeldet, daraus die andern leichtlich zu ermeßen. Dann man in Vorzeiten sehr geklagt über den Ablaß, über Wallfahrten, über Misbrauch des Bannes. Es hatten auch die Pfarrer unendlich Gezänk mit den Mönchen von wegen des Beichthörens, des Begräbnis, der Leichpredigten und unzähliger anderer Stücke mehr. Solches alles haben wir im besten und Glimpfs willen übergangen, damit man die fürnehmsten Stück in dieser Sachen desto baß vermerken möcht. Dafür soll es auch nicht gehalten werden, daß in deme jemand ichtes zu Haß, wider, oder Unglimpf geredt oder angezogen sei, sondern wir haben allein die Stück erzählet, die wir für nöthig anzuziehen und zu vermelden geacht haben, damit man daraus desto baß zu vernehmen habe, daß bei uns nichts weder mit Lehr noch mit Ceremonien angenommen ist, das entweder der heiligen Schrift, oder gemeiner christlichen Kirchen zu entgegen wäre. Denn es ist je am Tage und offentlich, daß wir mit allem Fleiß mit Gottes Hilfe (ohne Ruhm zu reden) verhüt haben, damit je kein neue und gottlose Lehre sich in unsern Kirchen einflechte, einreiße und überhand nehme.

Die obgemeldten Artikel haben wir dem Ausschreiben nach übergeben wollen, zu einer Anzeigung unser Bekenntnis und der Unsern Lehre. Und ob jemand befunden würde, der daran Mangel hätt, dem ist man ferner Bericht mit Grund göttlicher heiliger Schrift zu thun erbölig.

E. Kaiserl. Majest. unterthänigste

Johannes Hertzog zu Sachsen Churfürst.
Georg Marggraff zu Brandenburg.
Ernst Hertzog zu Lünenburg.
Philips Landgraff zu Hessen.
Wolffgang Fürst zu Anhalt.
Die Stadt Nürnbergk.
Die Stadt Reutlingen.

Obgleich die Augsburger Confession noch amtlich festgehalten wird, hat sie schon längst aufgehört, das gemeinsame Glaubensbekenntniß der Protestanten zu sein. Bereits im Jahre 1871 klagte der berühmte protestantische Historiker Leo: „Jedermann führt diese Confession im Munde, fast kein Mensch kennt sie; Niemand sucht sie in ihrem ursprünglichen Sinne zu fassen. Man erklärt sie zum Eckstein des Protestantismus, man hat ihr zu Ehren große Feste gefeiert, jährlich wird sie in jeder protestantischen Schule gepriesen, und fast kein Mensch weiß, was darinnen steht".[1])

3. Die Schmalkaldischen Artikel. Ueber diese Artikel schreibt der protest. Geschichtsschreiber Kurtz: „Im Herbst 1536 wurde ein allgemeines Concil nach Mantua zum 23. Mai 1537 ausgeschrieben. Das Ausschreiben war vorsichtig und schonend abgefaßt. Auf einem Tage zu Schmalkalden im Febr. 1537 wurde darüber verhandelt. Luther hatte schon zwar im Auftrag des Kurfürsten diejenigen Artikel zusammengestellt, an denen man auf dem Concil unwandelbar festhalten müsse. Diese Schrift, in deutscher Sprache geschrieben und unter dem Namen der Schmalkaldischen Artikel bekannt, brachte Luther mit nach Schmalkalden. Ihr Charakter ist, den Umständen angemessen, ein vorherrschend polemischer. Sie durchbricht kühn die Schranken rücksichtsvoller Schonung gegen die päpstliche Hierarchie, in welchen die offiziellen Erklärungen der Evangelischen sich bisher gehalten hatten. Der erste Theil mit der Ueberschrift: Von den hohen Artikeln der göttlichen Majestät, stellt kurz ohne alle Erörterungen vier nicht strittige Sätze über die Dreieinigkeit und die Person Christi auf, der zweite Theil handelt von den Artikeln, so das Amt und Werk Jesu Christi oder unsere Erlösung betreffen, und stellt die Differenzpunkte, von denen nicht abgewichen werden könne, in aller Schärfe und Bestimmtheit auf, der dritte Theil endlich erörtert diejenigen Punkte, über welche auf dem Concilium noch gehandelt werden möge. Im zweiten Theil hatte Luther den Primat des Papstes verworfen. Als nun die Artikel von den Theologen unterschrieben wurden, fügte Melanchthon seiner Namensunterschrift noch die Worte zu: „Vom Papste aber halte ich, so er das Evangelium wollt zulassen, daß er, um Frieden und gemeiner Einigkeit willen der-

[1]) Neue Preuß. Zeitung vom 26. Sept. 1861.

jenigen Christen, so unter ihm sind und künftig unter ihm sein möchten, seine Superiorität über die Bischöfe **jure humano** auch von uns zuzulassen sei." Im Auftrage der Versammlung entwarf dann Melanchthon noch einen kirchengeschichtlichen Aufsatz: „Von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes" und „Von der Bischöfe Gewalt und Jurisdiction", welcher ebenfalls von den Theologen unterschrieben und den Schmalkaldischen Artikeln beigefügt wurde."[1]) Die Schmalkaldischen Artikel erschienen zuerst deutsch zu Wittenberg 1538 und revidirt 1543. In lateinischer Sprache wurden sie, von Generanus übersetzt, zu Wittenberg 1541 veröffentlicht. In das lateinische Concordienbuch ist eine spätere Uebersetzung angeblich von Nic. Selneccers aufgenommen.[2])

4. Die Concordienformel. Es waren allmählich in der protestantischen Kirche so viele Meinungen und Parteien entstanden, daß man sich genöthigt sah, die verschiedenen „Kirchen" durch ein neues Glaubensbekenntniß innerlich zu einer einzigen lutherischen Kirche zu verbinden. „Schon seit geraumer Zeit hatte der gelehrte Kanzler Jak. Andreä zu Tübingen unermüdlich an der Herstellung des Friedens unter den Theologen der lutherischen Kirche gearbeitet. Um auch die Gemeinde für das Friedenswerk zu gewinnen, versuchte er in sechs gemeinverständlichen Predigten sie über die obwaltenden Streitpunkte und deren richtige Lösung zu belehren (1573) und fand damit solchen Beifall, daß er sie als Grundlage für weitere Verhandlungen in Vorschlag zu bringen wagen konnte. Da aber Mart. Chemnitz, der angesehenste Theologe seiner Zeit, sie in dieser Gestalt dazu nicht für geeignet hielt, überarbeitete Andreä sie mit Berücksichtigung seiner Ausstellungen zu der sogenannten „schwäbischen Concordie." Auch so genügte sie dem niedersächsischen Theologen nicht. An ihrer Kritik und Emendation hatten aber wiederum die schwäbischen Theologen mancherlei auszusetzen und lieferten 1576 in der von Luc. Osiander abgefaßten „Maulbronner Formel" einen neuen Einigungsentwurf. Der Kurfürst August von Sachsen veranstaltete dann einen theologischen Convent zu Torgau, zu welchem außer Andreä und Chemnitz noch Chyträus aus Rostock sowie Körner und

[1]) J. H. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 12. Aufl, II. 60.

[2]) Die Uebersetzung des Petrus Generanus war besser gelungen und wohl nur daher in Mißkredit gekommen, weil der später zum Katholicismus übergetretene Veit Amerbach die Vorrede dazu geschrieben.

A. Musculus aus Frankfurt a. d. Oder zugezogen wurden. Sie verarbeiteten das vorliegende Material zu dem „Torgauer Buch“ (1576). Auch über diese Arbeit holten die evangelischen Fürsten zahlreiche Gutachten ein, und nun schritten endlich zufolge Auftrags der Fürsten Andreä, Chemnitz, Selneker, Chyträus, Musculus und Körner im Kloster Bergen bei Magdeburg zur letzten Bearbeitung aller dieser Vorlagen. So entstand 1577 das „Bergische Buch“ oder die Concordienformel, welche in zweifacher Darstellung, zuerst in möglichst kurzer Fassung als **Epitome**, dann ausführlich als **Solida declaratio** alle seit 1530 entstandenen Streitfragen in 12 Artikeln schlichtete; dabei wurde als Basis der Abendmahlslehre auch die Lehre von der Person Christi mit Präconisirung der Ubiquitätslehre (Lehre von der Allgegenwart) behandelt, jedoch unentschieden gelassen, ob (wie J. Brenz gelehrt) die **ubiquitas** (Allgegenwart) als eine absolute zu denken sei oder als eine relative, so daß Christus auch nach seiner menschlichen Natur, also auch mit seinem Leibe, allenthalben gegenwärtig sein könne, „**ubicunque velit**,“ wie speziell beim hl. Abendmahl; ferner wurde, veranlaßt durch die Erörterung der synergistischen Frage[1]), auch das Prädestinationsdogma, wenngleich innerhalb der lutherischen Kirche kein eigentlicher Streit darüber stattgefunden hatte, eingehend behandelt. Luther, der anfangs einer partikularistischen Gnadenwahl das Wort geredet hatte, war allmählich davon zurückgekommen; ebenso Melanchthon, nur mit dem gewichtigen Unterschiede, daß jener nach wie vor jede Mitwirkung des Menschen bei der Bekehrung ausschloß, dieser aber einen gewissen Grad der Mitwirkung glaubte annehmen zu müssen. Indem nun die Concordienformel, den Synergismus auf's entschiedenste verwerfend, behauptete, daß seit dem Sündenfalle im Menschen auch nicht ein Funke (**ne scintittula quidem**) geistlicher Kräfte zum selbstständigen freien Ergreifen der dargebotenen Gnade übrig sei, hatte sie sich Melanchthon gegenüber auf demselben Gebiete festgesetzt, von dem aus Calvin durch Anwendung starrer Ver-

[1]) Luther hatte im Streit mit Erasmus der menschlichen Natur die Fähigkeit, das Heil selbstständig zu ergreifen, unbedingt abgesprochen. In seiner späteren Ausgabe der Loci (1535) und der Augsburger Confession (1540) hatte aber Melanchthon eine gewisse Mitwirkung (Synergismus) eines Ueberrestes von freiem Willen bei der Bekehrung zugestanden.

ſtandeskonſequenz zu der Annahme einer abſoluten Prädeſtination getrieben war. Sie emanzipirt ſich aber von den calviniſchen Folgerungen dadurch, daß ſie dem Menſchen zwar nicht die Fähigkeit, von ſich aus die Gnade zu ergreifen und irgendwie mitzuwirken, wohl aber, ihr zu widerſtreben und ſie abzuweiſen, zugeſteht . . . Später noch hin und wieder geltend gemachte Bedenken wurden bei der endgültigen Feſtſtellung zu Bergen (1580) nachträglich in einer von Andreä entworfenen Praefatio berückſichtigt.“ [1])

Durch die Concordienformel ſollte, wie der Proteſtant Heidrich bemerkt, „in der lutheriſchen Kirche die durch allerlei Irrlehren bedrohte Eintracht hergeſtellt werden und das Gift der calviniſchen und melanchthoniſchen Irrlehre ausgerottet werden. Alle Prediger und Schullehrer, alle Profeſſoren und Beamten, auch der Univerſitäts-Pedell, mußten dieſe Formel in Sachſen und in den Ländern, deren Fürſten ſie annahmen, unterſchreiben, wenn ſie ihr Amt behalten wollten; 8000 Theologen haben dieſe Formel unterſchrieben[2]); wie viele mögen ſie geleſen, und wie viele dies gelehrte Buch verſtanden haben? Die Theologen mußten ſich fügen oder ihre Stelle aufgeben; der Kurfürſt Auguſt von Sachſen meinte, da der Teufel die Theologen beſonders mit Hoffart plage und ihr Gezänk nimmermehr ein Ende finden werde, ſo ſei es Sache der Obrigkeit, ihre Landeskirchen zur Ruhe zu bringen. Etwa zwei Drittel der deutſchen Kirchen nahmen die Concordienformel an; ein Drittel, die mehr melanchthoniſch geſinnten Landeskirchen, lehnte die neue Formel ab und näherte ſich dem Calvinismus, ohne ganz reformirt zu werden. Da ſie die Augsburger Confeſſion auch ferner aner-

---

[1]) J. H. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeſchichte. 12. Auflage. II 131—132.

[2]) „Der Kurfürſt, der die Concordienformel als den Ausdruck ſeiner eigenen Meinung anſah, wollte es ſo haben, und wer hätte ſeinem drohenden Gebote zu widerſtehen gewagt! Nach dem Verleſen wurde ſofort die Unterſchrift verlangt. Rückſichten auf Amt und Familie machten die Herzen willig und die Gewiſſen fügſam. Der Volkswitz legte den Predigerfrauen die Worte in den Mund: „Schreibt, lieber Herre, auf daß Ihr in der Pfarre bleibt.“ So gab es in Sachſen nur wenige Widerſprecher, die man abzuſetzen brauchte.“ G. Weber, Allg. Weltgeſch. XI. 731 ff. Ueber den theologiſchen Inhalt der Concordienformel ſiehe: die Theologie der Concordienformel hiſtoriſch-dogmatiſch entwickelt und beleuchtet von Dr. Fr. H. R. Frank. Erlangen, 1858—1862. 4 Bde.

kannten, und nur andere Schriften ihr beifügten als die strengen Lutheraner, so galten sie (seit 1648 ausdrücklich) im Reich ebenfalls als Augsburgische Confessionsverwandte. Von den außerdeutschen lutherischen Landeskirchen hat ebenfalls nur ein Theil die Concordienformel angenommen."[1])

Die Concordienformel soll „ein wirkliches Friedenswerk"[2]) gewesen sein. Die Thatsache, daß sie an manchen Orten mit brutaler Gewalt zur Geltung gebracht worden ist und daß man sie nach ihrem Erscheinen eine concordia discors (Zwietrachtsformel)[3]) nannte, spricht doch wohl dagegen.

In der Concordienformel wird gebilligt, „daß die Augsburgische Confession des Menschen Willen in geistlichen Sachen gar nicht für frei erkennt, sondern saget, er sei des Teufels Gefangener"; „daß die Apologia der Menschen Willen kein Vermögen zuschreibt, weder das Gute anzufahen, noch für sich selbst mitzuwirken"; daß in den Schmalkaldischen Artikeln der nachfolgende Irrthum verworfen wird: „daß der Mensch habe einen freien Willen Guts zu thun und Böses zu lassen".[4]) Die Grundsprache der Concordienformel war deutsch; in's Lateinische übersetzte die Formel Luc. Osiander, und so kam sie in's Concordienbuch. (Leipzig 1580)

Als am 25. Juni 1580 das Jubelfest der Uebergabe der Augsburgischen Confession gefeiert wurde, da ließ der streng lutherische Kurfürst August von Sachsen ein Buch erscheinen, das fortan in der ganzen lutherischen Kirche als Richtschnur für Predigt und Lehre gelten sollte: das sogenannte Concordienbuch. Letzteres ist eine Sammlung aller allgemein lutherischen Bekenntnißschriften: die 3 ökumenischen Symbole, die Augsburger Confession und deren Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, der kleine und große Katechismus Luthers und die große Concordienformel. Diese Sammlung, welche von 51 Fürsten und 35 Städten unterzeichnet war, wurde am 25. Juni 1580 feierlich promulgiert.[5])

---

[1]) Prof. R. Heidrich, Handb. für den Religionsunterricht in den oberen Klassen. 1. Theil. Kirchengeschichte. Berlin 1894. S. 323—324.

[2]) H. Schmidt, Handbuch der Symbolik. Berlin 1890. S. 275.

[3]) Vgl. Hase, Kirchengeschichte. 11. Aufl. 1886. S. 415.

[4]) Vgl. Müller, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche. 3. Aufl. 1882. S. 596, 598, 602, 606.

[5]) Ausgaben des Concordienbuches siehe bei Müller, Die symbolischen Bücher der evang.-luther. Kirche, deutsch und lateinisch, 6. Aufl.

Ueber den Werth der symbolischen Bücher schreibt der gefeierte prot. Theologe Lipsius: „Die in den (erwähnten lutherischen) Bekenntnissen widerlegte **compendaria doctrinae forma** wird (in der Concordienformel) als **fundamentum, norma et regula** bezeichnet, nach welcher alle Dogmen geprüft und alle Streitigkeiten entschieden werden sollen (A. C. p. 631 ff.), und ausdrücklich erklärt die Concordienformel, daß das in ihr selbst abgelegte **publicum solidumque testimonium** nicht nur für die damalige Zeit, sondern für alle Folgezeit giltig bleiben soll (p. 637). Die lutherische Dogmatik bezeichnet daher, im Unterschiede von der hl. Schrift als der **norma normans**, die Bekenntnißschriften als die **norma normata** oder als den für alle Zeiten als Norm festzuhaltenden Inbegriff des richtigen Schriftverständnisses, und seit Hutter wird es herkömmlich, auch die Bekenntnißschriften geradezu für **inspirirt** (!) zu erklären, freilich nicht in jedem einzelnen Worte, wohl aber was ihren unter einem **specialis concursus** entstandenen Inhalt betreffe. Die Reformirten sind hier von vornherein maßvoller gewesen. Sie betonen in ihren Bekenntnißschriften vielmehr ausdrücklich ihre Bereitwilligkeit, von der vorgetragenen Lehre abzulassen, wenn sie aus der hl. Schrift eines Besseren belehrt würden .... Der ungleich höhere Werth des evangelischen Sonderbekenntnisses im Vergleich mit den sogenannten ökumenischen Symbolen ergiebt sich einfach aus der Beschaffenheit der letzteren. Sie enthalten größtentheils nur eine Zusammenstellung „wunderbarer" Thatsachen des Lebens Jesu und „unvernünftiger" Lehrsätze über die Trinität und Christi Person ... Was nach Abzug dieser Bestandtheile von rein religiösem Erfahrungsgehalte übrig bleibt, ist verhältnißmäßig wenig (?)." [1])

Ein letzter offizieller Versuch, eine Einigung der protestantischen Kirchen herbeizuführen, fand im Jahre 1817 statt. Der Protestant Kurtz schreibt diesbezüglich: „Die Umstände waren dazu überaus günstig: das lutherische Sonderbewußtsein war in der Wissenschaft wie im Leben fast gänzlich erloschen, der lutherische Supranaturalismus war förmlich zur reformirten Fassung der Prinzipien übergegangen und gab willig Luther's

Gütersloh 1886. Vgl. Göschel, die Concordienformel nach ihrer Geschichte, Lehre und kirchlichen Bedeutung, 1858.

[1]) Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik von † D. R. A. Lipsius. 3. Aufl. Braunschweig 1893. S. 174, 177.

Abendmahlslehre preis; der Calvinismus aber war zum Zwinglianismus umgestaltet und freute sich, das Prädestinationsdogma beseitigt zu sehen; der Pietismus mit seiner unklaren Begeisterung und seiner Gleichgültigkeit gegen die Theologie der Symbole gab großentheils mit Freudigkeit seine Zustimmung, und der Rationalismus hoffte, daß mit den Unterscheidungslehren der beiden Confessionen auch diejenigen Consensuslehren fallen würden, die ihm nicht minder anstößig waren als jene. So fand denn des Königs Friedrich Wilhelm III. Aufruf (beim Jubelfest der Reformation 1817) zu einer lutherisch-calvinistischen Union vielfach Anklang. Die Einführung einer neuen Agende (1822) erregte zwar manchen Widerspruch: man fand ihre Formeln noch zu altkirchlich, ja katholicisirend. Eine zweite Redaction derselben (1826) versöhnte durch eine größere Auswahl ihrer Formulare, und bald galt die Agende als Gesetz, die Union als vollendete Thatsache".[1]) Wie zu erwarten, kam dennoch keine Einigung zu Stande. Derselbe protestantische Geschichtsschreiber fügt das folgende Geständniß hinzu: „Die Verwirrung in der preußisch-unirten Kirche wurde von Jahr zu Jahr größer."

Die lutherische Kirche hat, wie wir bereits gesehen, eine Reihe von Glaubensbekenntnissen aufgestellt. Es gibt aber heute keinen Protestanten mehr, der die darin enthaltene Lehre noch voll und ganz aufrecht erhält. Die meisten haben sie verleugnet. Diese alten Glaubensbekenntnisse, insbesondere die Augsburger Confession, stehen vielfach in grellem Widerspruch mit der Lehre der heutigen Protestanten. Mit Recht schreibt ein „deutscher Theologe": „Welch' ein Unterschied zwischen dem Glaubensbekenntniß der Reformatoren und dem Glaubensbekenntniß des Concils von Trient! Das Glaubensbekenntniß Luther's und Melanchthon's ist todt und vergessen, und „fast kein Mensch weiß", wie der Protestant Leo klagt, „was darinnen steht." Das Glaubensbekenntniß dagegen, welches die Kirche im Gegensatze zu der Irrlehre des 16. Jahrhunderts auf dem Concil zu Trient ausgesprochen und in welchem sie die Irrthümer Luther's und der Reformation als der hl. Schrift und der Tradition widersprechend feierlich verworfen hat, lebt und spendet Geist

[1]) Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 12. Aufl. Leipzig 1893. II[2] S. 33. Ueber die Union siehe auch: J. B. Böhm, Gedanken über die Union. Hildesheim 1893.

und Leben, Wahrheit und Gnade, Troſt und Friede in Millionen und Abermillionen von Seelen und Herzen, und mit heiliger Freude und Begeiſterung bekennt der Katholik auf der ganzen weiten Erde im Leben und im Tode das Glaubensbekenntniß aller chriſtlichen Jahrhunderte. Woher aber kommt es, daß das Glaubensbekenntniß Luther's und Melanchthon's todt und vergeſſen iſt, während dagegen das Glaubensbekenntniß des Concils von Trient lebt und Leben ſpendet? Das hat ſeinen Grund ſehr einfach darin, daß das Augsburgiſche Glaubensbekenntniß nur „Menſchenſatzung“ und „Menſchenwerk“ war, das Glaubensbekenntniß des Concils von Trient dagegen Gottes Werk in der Kirche iſt. Kein vernünftiger und denkender Menſch kann heutzutage noch alle Artikel des Augsburgiſchen Glaubensbekenntniſſes unterſchreiben .... Jeder vernünftige und denkende Menſch aber kann mit heiliger Freude und Begeiſterung, wie es ja auch unzählige der geiſtvollſten Convertiten erkannt und gethan,[1]) das ganze Glaubensbekenntniß des Concils von Trient Satz für Satz unterſchreiben und freudig bekennen; denn hier iſt überall Tiefe und Höhe, Klarheit und Wahrheit, Geiſt und Leben, lichtvolle Conſequenz und wunderbare Harmonie, die in die Menſchenſeele hineingreift und den Menſchen in ſeinem Geiſt und inneren Leben wunderbar ergreift und erhebt und mit der ewigen Wahrheit, mit Gott ſelbſt, verbindet. Freilich iſt mit dem Augsburgiſchen Glaubensbekenntniß auf proteſtantiſchem Gebiete auch viel poſitives Chriſtenthum zu Grabe gegangen, aber es mußte zu Grabe gehen, weil es durch ſo viele und große Irrthümer entſtellt und theilweiſe geradezu unkenntlich geworden war! Es mußte zu Grabe gehen, damit der Unglaube und der vollendete Abfall vom Chriſtenthum auf proteſtantiſchem Gebiete nur um ſo mächtiger ſein Haupt erhebe, und eben dadurch auf proteſtantiſchem Gebiete allmählich mehr und mehr wieder lebendig werde die Sehnſucht nach der vollen Gnade und Wahrheit der wahren Kirche und des wahren Chriſtenthums! Der Irrthum des Proteſtantismus muß ſeine letzten Conſequenzen ziehen und ſich immer mehr in ſeiner ganzen Geſtalt enthüllen, damit alle

[1]) Vgl. Die Convertiten ſeit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargeſtellt von Dr. Andreas Raeß, Biſchof von Straßburg. 13 Bände. Freiburg 1866—1880. — Convertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert von D. A. Roſenthal. 3 Bände. Schaffhauſen 1866—1870.

wahrhaft christlichen Seelen auf protestantischem Gebiete davor zurückbeben und zur Einheit der Kirche zurückstreben und immer mehr zur klaren Erkenntniß gelangen, daß weder bei den Reformatoren noch bei ihren Epigonen, weder in dem Augsburgischen Glaubensbekenntniß vom Jahre 1530 noch in jenen neun Artikeln der Berliner Evangelischen Allianz-Versammlung vom Jahre 1851 Heil zu suchen und zu finden ist, sondern daß das Heil nur zu finden ist in der Rückkehr zur katholischen Kirche." [1])

[1]) Kirche oder Protestantismus? Von einem deutschen Theologen. Mainz 1883. S. 128—129.

III.

Die symbolischen Bücher der reformierten Kirche.

Reformierte Kirche, im Gegensatz zur lutherischen Kirche, nennt man jene protestantische Kirchengemeinschaft, welche ebenfalls im 16. Jahrhundert und zwar von Zwingli und Calvin gegründet wurde, und welche sich von der lutherischen durch einen radikaleren Charakter unterscheidet. Die reformierte Kirche (auch Calvinismus genannt) verbreitete sich besonders in der Schweiz, in Süddeutschland, in Frankreich, in den Niederlanden und in Schottland. Den Glaubensbegriff der neuen Kirche bestimmte Ulrich Zwingli in der **Fidei ratio ad Carolum Imperatorem**[1]) vom 3. Juli 1530, gedruckt dem Kaiser auf dem Reichstage zu Augsburg übersendet, am genauesten aber kurz vor seinem Tode in einer Auseinandersetzung des christlichen Glaubens: **Christianae fidei brevis et clara expositio ad regem christianum** (1531).[2]) Zwingli's Schriften erhielten aber keine „symbolische Kraft."[3])

Die wichtigsten symbolischen Bücher[4]) sind folgende:

---

[1]) Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, ed. Niemeyer. Lipsiae 1840. S. 16—35.

[2]) Niemeyer, l. c. S. 36—77.

[3]) Lexikon für Theologie und Kirchenwesen von Dr. Holtzmann und Dr. Zöpffel. Braunschweig 1895. S. 905.

[4]) Eine Sammlung dieser Bücher enthalten u. a. folgende Werke: Guil. Augusti. Corpus librorum Symbol., qui in eccles. reform. auctoritatem publ. obtinuerunt. Elberfeld 1827. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Lipsiae 1840. Dieses

1. **Confessio Tetrapolitana.** Es ist das von Bucer verfaßte Glaubensbekenntniß, das die vier Städte Straßburg, Konstanz, Memmingen und Lindau dem Kaiser Karl V. zu Augsburg 1530 überreichten.[1])

2. **Confessio Basiliensis.** Sie soll 1532 nach einem Entwurf des Oecolampadius von Oswald Myconius ausgefertigt worden sein. Sie wurde 1537 in Mülhausen angenommen, daher sie öfters den Namen **Confessio Muelhusana** führt.[2])

3. **Confessio Helvetica I.** Der Mangel eines gemeinsamen Bekenntnisses wurde bei den Schweizer Protestanten besonders empfindlich, als Papst Paul III. ein allgemeines Concil in Aussicht stellte. In Erwartung dieser Kirchenversammlung verfaßten im Jahre 1536 zu Basel Bullinger und Leo Judä von Zürich, Megander von Bern, Myconius und Grynäus von Basel, denen sich später auch Bucer und Capito von Straßburg anschlossen, ein Bekenntniß von 28 Artikeln, welches die erste Helvetische Confession genannt wird. In der Abendmahlslehre nimmt dieselbe eine zwischen Luther und Zwingli vermittelnde Stellung ein.[3])

4. **Confessio Gallicana.** Der Verfasser dieser Bekenntnißschrift soll Calvin sein.[4]) Sie wurde im Jahre 1559 von einer Synode zu Paris genehmigt und 1560 dem Könige von Frankreich Franz II. überreicht, 1561 aber nochmals dem Könige Karl IX. übergeben.[5])

5. Die „39 Artikel der Anglikanischen Kirche." Sie wurden 1562 unter der Königin Elisabeth entworfen und zwar auf Grund der unter Eduard VI. von Cranmer und Ridley 1551

Werk enthält 28 Bekenntnisse auf 851 Seiten. Böckel, Bekenntnißschriften der ev. reformierten Kirche. Leipzig 1847. Das Buch enthält 32 Stücke in deutscher Bearbeitung. Auch sind neuerlich Ausgaben von Schaff und Heppe veranstaltet worden.

[1]) Vgl. Niemeyer l. c. S. 740—770.

[2]) Vgl. Niemeyer l. c. S. 78—104.

[3]) Vgl. Niemeyer l. c. S. 105—122.

[4]) Niemeyer vermuthet als Verfasser Chandieu, einen Schüler Calvins.

[5]) Vgl. Niemeyer l. c. S. 311—339.

aufgesetzten 42 Artikel. Im Jahre 1571 erhielten die 39 Artikel durch Parlamentsbeschluß Gesetzeskraft.[1]) Wie steht es heute damit? In dem allgemeinen Rundschreiben der im Juli 1888 unter dem Vorsitz des Erzbischofes von Canterbury im Lambeth-Palais versammelten 145 anglikanischen „Bischöfe" wird gesagt: „Wir erklären, daß wir uns versammelt haben unter Oberhoheit des göttlichen Hauptes, in Verbindung mit der einen, allgemeinen, apostolischen Kirche, bekennend den einen Glauben, der offenbart ist in der hl. Schrift und dargestellt in den Symbolen des Glaubens, welchen die Urkirche bekannt hat und welcher bestätigt worden ist durch die unbezweifelten ökumenischen Concilien; als Ausdrücke der Lehre und des Cultus nehmen wir an das Book of Common Prayer mit dem Katechismus, Ordinal und den 39 Artikeln, — das spezielle Erbe der anglikanischen Kirche, welches mehr oder minder von allen Kirchen unserer Confession angenommen ist. Einige Freiheit muß den nationalen und neugegründeten Kirchen zugelassen werden, — für welches nicht als rathsam erscheint, die Annahme aller 39 Artikel, auf deren Abfassung gewisse besondere Umstände von Einfluß gewesen sind, als unerläßliche Bedingungen der gegenseitigen Gemeinschaft aufzustellen." In dem von derselben Versammlung der Bischöfe einstimmig angenommenen Beschluß des Comité's von 17 Bischöfen wird gesagt: „Die 39 Artikel sind niemand als Bedingung der Gemeinschaft mit der anglikanischen Kirche aufzulegen."[2]) — Wenn nicht die Annahme aller 39 Artikel als unerläßliche Bedingung der gegenseitigen Gemeinschaft aufzustellen ist, welche von diesen Artikeln müssen festgehalten, welche können zurückgewiesen werden? Welches sind die unbezweifelten ökumenischen Concilien? Welches ist die allgemeine apostolische Kirche?

6. **Confessio Scoticana.** Der Hauptverfasser dieser im Jahre 1560 erschienenen Bekenntnißschrift ist J. Knox.[3])

7. **Confessio Hungarica.** Sie wurde im Jahre 1557 oder 1558 von einer Synode der ungarischen Reformierten entworfen.[4])

---

[1]) Vgl. Niemeyer l. c. S. 601—611.
[2]) J. Janyschew, Ist die Glaubenslehre der anglo-amerikanischen Kirche wirklich orthodox-katholisch? Berlin 1892. S. 7 ff.
[3]) Vgl. Niemeyer l. c. S. 340—356.
[4]) Vgl. Niemeyer l. c. S. 539—550.

8. **Confessio Belgica.** Sie war ursprünglich eine Privatschrift des Guido v. Bres (1562). Auf der Synode zu Dordrecht (13. November 1618 bis 9. Mai 1619) wurde sie öffentlich bestätigt.[1])

9. **Confessio Helvetica II.** Sie wurde auf Wunsch des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz im Jahre 1564 von H. Bullinger aufgesetzt. Diese sogenannte zweite Helvetische Confession fand in der Folge in den reformierten Kirchen aller Länder die allgemeinste Anerkennung. In der Sakramentslehre steht diese Confession auf dem Boden Calvins; in der Prädestinationslehre weicht sie erheblich von dem schroffen Standpunkte Calvins ab.[2])

10. **Confessio Brandenburgica.** Dieses, auf Befehl des Markgrafen Joh. Siegmund hauptsächlich von Mt. Füssel ausgefertigte Glaubensbekenntniß erschien im Jahre 1614.[3])

11. **Der Heidelberger Katechismus.** Dieser, auf Veranlassung des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz von Zacharias Ursinus und Kaspar Olevianus verfaßte Katechismus erschien im Jahre 1563. Er wurde von der Dordrechter Synode 1619 als symbolisches Buch anerkannt und ist die weitestverbreitete reformierte Bekenntnißschrift.[4])

---

[1]) Vgl. Niemeyer l. c. S. 360—389.

[2]) Vgl. Witz, Die zweite Helvetische Confession 1881. Niemeyer l. c. 462—536.

[3]) Vgl. Niemeyer l. c. 642—652.

[4]) Vgl. A. Wolters, Der Heidelberger Katechismus in seiner ursprünglichen Gestalt, nebst Geschichte seines Textes im Jahre 1563. (1864.) Ph. Schaff, The creeds of christendom. I. Bd. 1884. G. K. Barth, Die Systematik der beiden evangelischen Hauptkatechismen. Borna 1896.

IV.

Die Quellen der Glaubenslehre:
Die Heilige Schrift und die Ueberlieferung.

A. Protestantische Meinungen.

1. Die „Bibel allein."

Die Protestanten lehren, daß die Bibel allein Gottes Wort und Alles enthält, was zur Seligkeit nothwendig ist. „Die Erkenntnißquelle der christlichen Heilswahrheit ist die Heilige Schrift. Die Heilige Schrift legt sich selbst aus. Das Bibellesen ist Allen nöthig." [1])

Die Protestanten stützen sich auf die Luther'sche Uebersetzung der Heiligen Schrift. Letztere wurde aber von ihm an manchen Stellen im Interesse seiner Lehre unrichtig übertragen. Der gelehrte Emser hat Luther, als dieser die Heilige Schrift übersetzt hatte, 1400 Fehler vorgeworfen. Der Protestant Bunsen sagt: „3000 Stellen derselben (der Luther'schen Uebersetzung) bedürfen der Berichtigung." [2]) Luther war zu wenig im Hebräischen und Griechischen bewandert,

---

[1]) Wohlleben, Leitfaden für den evang. Religionsunterricht. Leipzig 1895. S. 191. Ueber die hl. Schrift als einzige Erkenntnißquelle der Heilslehre vgl. Confess. August. praefat.; Confess. Helv. II c. 1.; Conf. Gallic. 5.; Conf. Belg. 7.; Conf. Anglic. 6.; Conf. Remonstr. 1, 13.

[2]) Nippold, Freiherr von Bunsen 1871. III 483. „Keinem Theologen ist unbekannt, daß Luther an vielen Stellen unrichtig übersetzt." L. Krummel. Die Probebibel. 1885. S. 11.

um den Urtext der heiligen Schrift getreu wiedergeben zu können; er benutzte vorhandene Uebersetzungen, die er seiner neuen Lehre anpaßte.

Zwingli, Luther's Mitreformator, äußerte sich folgendermaßen über die Luther'sche Uebersetzung: „Luther ist ein schändlicher Verdreher und abscheulicher Verfälscher von Gottes Wort, der es den Marcioniten und Arianern nachmachte und diejenigen Stellen aus der hl. Schrift auskratzte, die gegen ihn waren. . . . . Du (Luther) verderbst das Wort Gottes; man deutet auf dich als auf einen offenbaren und gemeinen Verderber und Verdreher der hl. Schriften. Wie sehr müssen wir uns deiner schämen; wir, die wir bisher dich über alle Maßen hoch geachtet und nun einen solchen Menschen in dir erfunden haben!“ [1]) Der Protestant De Wette sagt: „In den poetischen und prophetischen Schriften des alten Testamentes ist die Luther'sche Uebersetzung so fehlerhaft, daß sie oft kein richtiges Verständniß geben kann; auch in den pauliniſchen Briefen ist sie oft undeutlich.“ Nach Döllinger[2]) „wimmelt Luther's Bibel von groben, sinnentstellenden Fehlern,“ ja, nach diesem, von den Protestanten hoch geachteten Gelehrten „hat Luther absichtlich im Interesse seiner Lehre die apostolischen Worte entstellt.“ Ist diese Anklage unwahr? Hat Luther nicht zum Beweise für seine Lehre vom Glauben, der allein selig mache, gerade das Wörtchen „allein“ eingeschoben? Der Reformator bemerkt darüber:[3]) „Wenn euer Papist sich aber viel unnütz machen will mit dem Wort sola (allein), so sagt ihm flugs also: Doktor Martinus Luther will's also haben und spricht: Papist und Esel sey ein Ding: sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas (d. h. So will ich's; so befehle ich's; als Grund gilt mein Wille); denn wir wollen nicht der Papisten Schüler sein, sondern ihre Meister . . .“ Wir haben nur noch hinzuzufügen, daß wir in der heutigen Bibelausgabe nach der Uebersetzung von Martin Luther kein Sterbenswörtchen über diese Veränderung finden, so daß die Leser glauben müssen, die hl. Schrift selbst lehre, daß der Glaube allein rechtfertige. Das nennt man „Fälschung.“ Der protestantische Theologie-Professor Palmer mahnt, „dem Volke

[1]) De Sacr. 3. Theil. Ad Luth.
[2]) Kirche und Kirchen, 1861. S. 469.
[3]) Luther's Werke, Jen. Ausg. 5. Th. S. 141.

nie zu sagen, daß diese oder jene Stelle von Luther falsch übersetzt sei, dies sei ein Geheimniß, das durchaus verschwiegen werden müsse."[1])

Eine andere Fälschung oder Geschichtslüge bilden folgende Sätze: „Das Bibellesen ist (in der katholischen Kirche) allen Nichtgeistlichen und Laien verboten."[2]) „Wie kommt es, daß die römische Kirche ihren Gliedern verbietet, die Bibel ohne besondere Erlaubniß zu lesen? Weil sie gegenüber der Bibel kein ruhiges Gewissen hat, denn wer dieselbe aufmerksam liest, der erkennt daraus klar die Irrthümer der römischen Kirche!"[3]) Wir werden weiter unten auf das Lesen der Bibel zurückkommen. Vorläufig sei Folgendes bemerkt: Zum Lesen der Bibel bedarf der Katholik keiner besonderen Erlaubniß; die Kirche verordnet nur, daß die benutzte Uebersetzung kirchlich gutgeheißen und mit bewährten Erklärungen versehen sei. „Jedenfalls beruhen die kirchlichen Verordnungen über den Gebrauch der Bibel nicht auf der Besorgniß, es möchten die Leute Widersprüche zwischen der ächten Bibellehre und der Kirchenlehre entdecken; denn der ganzen Priesterschaft und den unterrichtetsten Laien ist die Bibel zugänglich, also gerade jenen Klassen der kirchlichen Gesellschaft, welche am ehesten befähigt wären, die angeblichen Widersprüche zwischen beiden herauszufinden."[4]) Die Mißbräuche des Bibellesens waren in England schon in den ersten Jahren der Kirchenspaltung so schreiend geworden, daß Heinrich VIII. und das Parlament im Jahre 1543 gezwungen wurden, dem Volke das Lesen der hl. Schrift in der Muttersprache zu verbieten, weil, wie der englische Geschichtsschreiber Hume sagt, der Gebrauch der Bibelübersetzung bei dem Mißbrauche, den unwissende und unruhige Köpfe von der Erlaubniß, die Bibel zu lesen, machten, eine große Verschiedenheit der Meinungen, Erbitterung, Wirren und Spaltungen erzeugt hatte.[5])

---

[1]) Homiletik S. 303.

[2]) Wohlleben, Leitfaden für den evangel. Religionsunterricht. Leipzig 1895. S. 191.

[3]) Die wichtigsten Unterscheidungslehren der evang. und römisch-kath. Kirche. Zusammengestellt auf Veranlassung der kirchl. Konferenz der Grafschaft Mark. Wetter a. d. Ruhr. S. 4.

[4]) Dieringer, Laienkatechismus. 2. Aufl. 1868. S. 279.

[5]) Malou. La Lecture de la Sainte Écriture. Louvain 1846.

Daß aber die katholische Kirche die protestantischen Bibelgesellschaften und deren Bibelausgaben verwirft, ist mehr als gerechtfertigt. In diesen Ausgaben ist ein Theil der biblischen Bücher (die sog. deuterocanonischen Bücher) unterdrückt, außerdem sind manche Stellen falsch wiedergegeben.[1])

Diejenigen Protestanten, welche an dem alten Sprüchlein festhalten: „Vor Luther habe die Bibel an der Kette gelegen", beweisen nur, daß sie mit der Geschichte nicht vertraut sind. „An der Kette lag" nicht die Bibel als solche, sondern einige werthvolle Exemplare der Bibel. Im Mittelalter legte man einzelne Bücher, auch wohl ganze Sammlungen an Ketten. Viele Bücher, an deren Herstellung und Ausschmückung fleißige Finger jahrelang sich abquälen mußten, hatten für die damalige Zeit einen unschätzbaren Werth. Es darf nicht wundern, daß die Hersteller oder Besitzer eine solche kunstvolle Arbeit an eine Kette legten, um sie vor Verschleppen, vor Beschädigung, vor Diebstahl zu sichern.[2]) Auch protestantische Stifter und Verwalter von Bibliotheken thaten dasselbe. So kam die kostbare Bücherſammlung der 1575 von Wilhelm von Oranien gegründeten Hochschule zu Leyden ganz an Ketten zu liegen.[3])

2. Die Inspiration.

a. Die Verbalinspiration oder die altprotestantische Lehre von der Inspiration. Der Protestant Nitzsch schreibt: „Nach der vorherrschenden Ansicht der Kirchenväter und der Theologen des Mittelalters haben bei der Abfassung der hl. Schrift der hl. Geist und die Individualität der biblischen Schriftsteller zusammengewirkt. Von dieser freieren Ansicht finden sich auch bei Luther noch sehr deutliche Spuren, obwohl dieser die hl. Schrift an die Stelle der Autorität der kath. Kirche setzte. Aehnliches gilt von den schweizerischen Reformatoren. Anders aber verhält

[1]) Die erste Bibelgesellschaft wurde zu London 1804 gegründet. Sie wurde verworfen durch Pius VII. (29. Jan. 1816), Leo XII. (3. Mai 1824) Pius VIII. (24. Mai 1829), Gregor XVI. (15. Aug. 1840), Pius IX. (9. Nov. 1846).

[2]) Vgl. Histor.-polit. Blätter CXII, 324. (1893).

[3]) Vgl. Hefner-Alteneck, Trachten, III 998. Louisy, Le livre et les arts qui s'y rattachent. Paris 1886. p. 121.

es sich mit den protestantischen Scholastikern des 17. und 18. Jahrhunderts. Diese glaubten, die Katholiken, die Socinianer, die Arminianer und andere Parteien nur dann siegreich bekämpfen zu können, wenn sie das göttliche Ansehen der Schrift auf den Buchstaben derselben ausdehnten. Die Bibel war ihnen nicht sowohl Urkunde der göttlichen Offenbarung oder des Wortes Gottes, als ein göttliches Religionslehrbuch . . . . . Da aber die Bibel doch unleugbar ein durch Menschenhand gewordenes Buch ist, so mußte auch den menschlichen Schriftstellern eine Rolle bei der Abfassung derselben zugeschrieben werden; diese ist nun nach den Dogmatikern keine andere, als die von **amanuenses** oder **notarii**. Die Propheten und Apostel fungirten also als Sekretäre des diktirenden hl. Geistes. So B. Hollaz. Noch entschiedener theilt denselben die Rolle rein passiver und mechanischer Werkzeuge Quenstedt zu, indem er hervorhebt, wenn man sich genau ausdrücken wolle, müsse man sagen, Gott sei der alleinige Verfasser der hl. Schrift, nur im uneigentlichen Sinne könne man dies von den Propheten und Aposteln sagen. Diese seien in Wahrheit vielmehr lediglich die Federn des göttlichen Verfassers. . . . Sie waren bei vollem Bewußtsein, als sie schrieben, sind also im Moment der Eingebung freilich selbstthätig gewesen, aber nur insofern, als sie mit Willen und Bewußtsein dem hl. Geist ihre schreibende Hand als Instrument liehen, nicht etwa insofern sie kraft göttlicher Erleuchtung selbst schriftstellerten. Inbetreff der Zuführung der Worte bemerkt Quenstedt: „Sämmtliche und speciell alle einzelnen Worte und Laute hat der hl. Geist den Schriftstellern geliefert, eingegeben und dictirt. . . . .“ Die Uebertreibungen der protestantisch-scholastischen Periode mußten, nachdem sie ihren Gipfelpunkt erreicht hatten, allmählich einer gemäßigteren Ansicht Platz machen. Die Wissenschaft wies allmählich nach, daß der Text der Bibel im Laufe der Zeit Aenderungen erlitten habe. Die biblische Philologie stellte das Individuelle und Zeitgeschichtliche der Sprache und des Stils der biblischen Bücher in's Licht, und die menschliche Seite der biblischen Urkunden trat mit derselben Gewalt nach und nach in den Vordergrund, mit der sie bis hierher zurückgedrängt worden war. Noch Baumgarten († 1757), dessen Glaubenslehre Semler herausgab, hat zwar thatsächlich Verbalinspiration angenommen (freilich ohne Werth auf dieselbe zu legen). Aber wenige Jahrzehnte später hatte die Inspirations-

lehre des 17. Jahrhunderts in Deutschland keinen namhaften Vertreter mehr. Unter den außerdeutschen Theologen suchten allerdings noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts manche die alte Theorie im Wesentlichen zu vertheidigen, so Gaussen in einer Schrift „sur la theopneustie“ 2. Aufl. 1842. In Deutschland machten sogar die conservativsten Theologen der Kritik Zugeständnisse. Selbst Rud. Stier behauptete nicht mehr die absolute Irrthumslosigkeit der Bibel in den für das Heil gleichgültigen Dingen, und die an Hengstenberg sich anschließenden Dogmatiker, wie Philippi, redeten nicht nur von Graden der Inspiration, womit, da es im Dictiren keine Grade gibt, die alte Lehre aufgehoben ist, sondern warfen der früheren Orthodoxie auch ausdrücklich vor, „daß sie den Unterschied zwischen Wortinspiration und Wörterinspiration nicht gehörig erkannt und die hl. Schrift mehr als das Product eines äußerlichen göttlichen Dictats, denn einer innerlichen, göttlichen Eingeistung betrachtet haben.“ (Philippi, Glaubensl. I. 100).[1])

b. Die partiale Realinspiration. „Auch nach vollständiger Verzichtleistung auf Verbalinspiration schien behauptet werden zu können, daß der Inhalt der Bibel unmittelbar auf göttlicher Eingebung beruhe. Diese Behauptung wurde und wird aber bald in dem Sinne aufgestellt, daß der Gesammtgehalt dadurch gedeckt werden soll, bald so, daß nur die die eigentliche Offenbarung und das Heil betreffenden Nachrichten und Gedanken auf Eingebung zurückgeführt werden, bald so, daß zwischen den einzelnen Büchern und Bücherarten oder verschiedenen Materien unterschieden wird. Uebrigens hebt ein Theil der Vertreter dieser Ansicht hervor, daß die Inspiration weder erst beim Reden und Schreiben angefangen, noch mit demselben aufgehört habe, sondern etwas Dauerndes gewesen sei (worin eine Annäherung an die dritte Ansicht liegt, so Twesten). Nicht selten ist aber andererseits an die Stelle der Verbalinspiration unter Abweisung jeder eigentlichen Eingebung eine bloße göttliche Assistenz oder auch Leitung gesetzt oder die Inspiration selbst als bloße Behütung vor groben Verstößen (Richard Simon) gefaßt worden. Die Mystiker endlich bezogen die Inspiration nur auf den Geist, nicht auf den concreten Inhalt der Schrift und stellten das

[1]) Nitzsch, Lehrbuch der evang. Dogmatik. Freiburg 1896. S. 214—218.

lumen internum, d. h. ihre eigenen Eingebungen, höher als das **verbum externum** der Bibel .... Im Wesentlichen gehört hierher auch Siegm. Baumgarten, insofern er zugab, daß ein etwaiger Irrthum der biblischen Schriftsteller in chronologischen, geographischen und historischen Kleinigkeiten den wesentlichen Inspirationscharakter der Schrift nicht in Frage stellen könnte. Also schon vor dem Zeitalter des Rationalismus war jene Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen nicht selten; nach demselben aber wurde sie noch gewöhnlicher. Sie findet sich z. B. bei R. Stier und bei Twesten." [1])

c. Die Personalinspiration. „Das Wesentliche dieser Ansicht liegt darin, daß nicht speciell, wenigstens nicht unmittelbar die Schriften der Bibel als inspirirt gelten, wohl aber den Urhebern derselben eine dauernde, besondere Erleuchtung zuerkannt wird, welche wie alle ihre Functionen im berufsmäßigen Dienste am Evangelium so auch ihre in demselben verfaßten Schriften beeinflußt habe, sei es eine solche Erleuchtung, daß dadurch eine relative (das Wesentliche betreffende) Irrthumslosigkeit der hl. Schrift sich ergeben mußte, sei es eine solche, daß die biblischen Schriftsteller infolge derselben und ihres Zeugenberufes trotz individueller Sündigkeit in der Ausübung ihrer mündlichen und schriftlichen Lehrthätigkeit auch als Einzelne und im Einzelnen unbedingte Unfehlbarkeit besessen haben müssen. Die erstere Ansicht vertritt Schleiermacher (wenigstens hinsichtlich des Neuen Testamentes). .... Nach Schleiermacher war die Inspiration kein vorübergehender Zustand, sondern eine dauernde Eigenschaft der Apostel. Die eigenthümliche apostolische Eingebung ist, sagt er, nicht etwas den neutestamentlichen Büchern ausschließlich Zukommendes, sondern diese participiren nur daran, und die Eingebung in diesem engeren Sinne, wie sie durch die Reinheit und Vollständigkeit der apostolischen Auffassung des Christenthums bedingt ist, erstreckt sich so weit als die von dieser ausgehende amtliche apostolische Wirksamkeit. Diese Ansicht ist seit Schleiermacher sehr verbreitet. Im Wesentlichen wird sie namentlich von Rothe vertreten (Zur Dogmatik, Gotha 1863). Wesentlich verschieden ist ... die Hypothese Beck's und Philippi's, obgleich auch diese von einer habituellen Ausrüstung der

[1]) Nitzsch, Lehrbuch der evang. Dogmatik. Freiburg 1896. S. 214—218.

biblischen Autoren ausgehen. Rothe leugnet nämlich, daß die einzelnen Apostel schlechthin irrthumslos in dem waren, was sie lehrten, bleibt vielmehr dabei stehen, in der Gesammtverkündigung derselben vollständig hinreichende Grundlagen für ein irrthumsloses Verständniß Christi zu erkennen. Die Bibel selbst sei im Einzelnen nicht absolut irrthumslos, wohl aber sei sie das vollkommen ausreichende Instrument zu einer schlechthin irrthumslosen Erkenntniß der göttlichen Offenbarung. Sie enthalte nämlich vollständig die Mittel dazu, sich durch sich selbst schlechthin zu corrigiren. Die Infallibilität der Schrift beruhe auf ihrer Totalwirkung. Nach Beck hingegen (Einleitung in die Syst. der christl. Lehre S. 226—266) muß die hl. Schrift allerdings für unfehlbar erklärt werden. Derselbe nimmt eine specifische und einen rein leidentlichen Zustand mit sich führende Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller **in actu scribendi** nicht an, sondern ihre Inspiration ist ihm ihre persönliche Erleuchtung überhaupt in ihrem habituellen Verhältniß zum göttlichen Geiste. Dabei unterscheidet er zwischen ihrem Christenberuf und ihrem Zeugenberuf. Als Christen seien sie einer Vervollkommnung fähig und bedürftig gewesen, aber nicht als Zeugen . . . Auch Philippi sagt: „Nicht vorübergehend und stoßweise ergriff die Apostel der Geist, wie die Propheten des alten Bundes, sondern dauernd durchdrang er sie.“ (Glaubenslehre I. 172). Die Inspiration beschränkt er in der Regel auf diejenige Wirkung des hl. Geistes, durch welche die Bücher der hl. Schrift entstanden sind.“ [1])

Zu den erwähnten drei Systemen macht der protest. Theologe Nitzsch u. a. folgende Randglossen, welche im allgemeinen die heutige Meinung der protest. Kirche, soweit sie noch an eine Inspiration der hl. Schrift glaubt, widerspiegeln dürfte: „Die Behauptung, daß unbedingte Verbalinspiration der Grund der besonderen Beschaffenheit der hl. Schriften sei, bedarf keiner Widerlegung, da eine solche in der Geschichte der Auflösung der orthodoxen Ansicht gegeben ist. Der in Rede stehenden Hypothese widerstrebt schon die Thatsache, daß sich die hl. Schrift selbst nicht für wörtlich inspirirt ausgibt. . . . Realinspiration läßt sich hinsichtlich der hl. Schrift im allgemeinen nur insoweit

[1]) Nitzsch, Lehrbuch der evangel. Dogmatik. Freiburg 1896. S. 220—224.

behaupten, als dieselbe mit der Personalinspiration zusammenhängt, hingegen nicht in concreto für alle Akte und Momente des Schreibens und Concipirens. Ein Eingegebensein des sämmtlichen Schrifteninhaltes läßt sich schon deßhalb nicht behaupten, weil neben dem Allerbedeutungsvollsten sich hier und da Gleichgültiges und Bedeutungsloses darin findet, das aus göttlicher Eingebung abzuleiten ein Verstoß gegen den Satz von der Oekonomie Gottes wäre, derzufolge er niemals da besonders und unmittelbar eingreift, wo die causae secundae vollkommen ausreichen. . . . Personalinspiration kann und muß in dem oben angegebenen Sinne angenommen werden. Die Autorität der hl. Schrift beruht also darauf, daß ihre Verfasser nicht nur überhaupt vom hl. Geiste erfüllt, sondern auch mehr oder weniger als mithandelnde oder doch autoptische oder Autopten naheſtehende Personen in einzigartiger Weise dazu geeignet waren, die Offenbarungsthatsachen authentisch zu bezeugen und zu deuten, oder wenigstens mittelbar dadurch ausgezeichnet waren, daß Christus sie als religiöse Autoritäten anerkannt hat. Eine absolute Irrthumslosigkeit der hl. Schrift kann dennoch nicht behauptet werden." [1])

Der „Bibelverehrer" M. Kähler schreibt: „Zerlegt man die Bibel in einzelne Stücke und zwar in Verse und Worte, dann ist es nicht schwer, zu zeigen, daß die Bezeichnung „Gottes Wort" sich nicht buchstäblich auf dieses einzelne anwenden läßt. Wir streiten nicht für die sogenannte Verbalinspiration." [2])

„Die Inspirationslehre," sagt A. Bornemann, „ist für das rechte, geschichtliche, psychologische, praktische Eindringen in den Schriftsinn ein Hinderniß. . . . Der Katholicismus steht der Schrift in kirchlich-dogmatischem Gehorsam gegenüber. Er kann einer großen Uebereinstimmung seiner Schriftauslegung

---

[1]) Nitzsch, l. c. S. 227—230. Vgl. Gaussen, Theopneustie, Genève 1842. Rothe, Zur Dogmatik, Gotha 1863. Herrmann, Die Bedeutung der Inspirationslehre für die evangelische Kirche, Halle 1882. W. Kölling, Die Lehre von der Theopneustie, Breslau 1891. Dausch, Die Schriftinspiration, Freiburg i. B. 1891. Dieckhoff, Die Inspiration und Irrthumslosigkeit der hl. Schrift, Leipzig 1891. Heinrici, Schriftforschung und Schriftautorität, Marburg 1891. Haug, Die Autorität der hl. Schrift und die Kritik, Straßburg 1891. Schmidt, Christliche Dogmatik, Erster Theil: Prolegomena, Bonn 1895. S. 373—395.

[2]) M. Kähler, Unser Streit um die Bibel. Leipzig 1895. S. 24. 28.

sich rühmen. . . . Der Protestantismus sucht die Schrift genau zu verstehen und verständlich (!) zu machen; da kann das Kritisiren, Fragen, Streiten und in gewissem Sinne die Zersplitterung gar nicht ausbleiben.“ [1])

3. Die Autorität der Heiligen Schrift.

„Im Gegensatz zu der von der römisch-katholischen Kirche für ihr Lehramt und ihre dogmatischen Traditionen beanspruchten unfehlbaren Autorität bezweckt das altprotestantische Schriftprincip, die alleinige Autorität des göttlichen Wortes sowohl für Glauben und Lehre der einzelnen Christen, als für die Gestaltung und Beurtheilung der kirchlichen Lehre geltend zu machen.“ [2])

„Ueber die Autorität der hl. Schrift gehen anfangs zwei verschiedene Ansichten, eine unmittelbar religiöse und eine dogmatische nebeneinander her.[3]) Erstere, besonders von Luther vertreten, faßt Gottes Wort im Sinne von Evangelium und gründet das Ansehen der Schrift darauf, daß sie dieses Evangelium enthält (oder „Christum treibt“). Letztere, vornehmlich von Melanchthon und den Reformirten entwickelt, schreibt den biblischen Büchern um ihres prophetischen und apostolischen Ursprungs willen eine unfehlbare Lehrautorität zu. Das Mittelglied beider Vorstellungen ist dieses, daß unter Wort Gottes eine unmittelbar göttliche Belehrung verstanden wurde.“ [4])

---

[1]) Bornemann, Die Thessalonicherbriefe. Göttingen 1894. S. 708. In letzter Zeit sind mehrere Schriftcommentare erschienen in Leipzig (bei Dörffling und Franke), in Bielefeld und Leipzig (bei Velhagen und Klasing), in Leipzig (bei J. A. Barth), in Freiburg i. B. (bei Mohr), in Nördlingen (bei Beck) — um nur die hervorragendsten zu nennen. Da tritt in der That eine große Zersplitterung in der Schriftauslegung zu Tage — aber nicht zu Ehren der protestantischen Kirche!

[2]) Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. Braunschweig 1893. S. 149. Vgl. Grimm, Institutio theol. dogm. Jena 1869. § 53—72. Hase, Hutterus redivivus § 38 bis 49. Holtzmann, Kanon und Tradition. Ludwigsburg 1859. Biedermann, Christliche Dogmatik. Berlin 1884 I 344 ff. Schultz, Die Stellung des christlichen Glaubens zur hl. Schrift. Braunschweig 1876. Walz, Die Lehre der Kirche von der hl. Schrift, nach der Schrift selbst geprüft. Leiden 1884. E. Haupt, Die Bedeutung der hl. Schrift für den evangelischen Christen. Bielefeld 1891.

[3]) Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus I 212 ff., 249 ff., 254 ff.

[4]) Lipsius, l. c. S. 150.

„Die schon in der Reformationszeit angebahnte, von der altprotestantischen Dogmatik beider Kirchen aber consequent durchgeführte Identificirung von Wort Gottes und hl. Schrift führte nothwendig zur Ausbildung der orthodoxen Inspirationstheorie, nach welcher die älteren, schon in der Bibel enthaltenen Vorstellungen von göttlicher Eingebung wesentlich gesteigert, insbesondere die Inspiration der Personen durch die Inspiration der Bücher verdrängt, die letzteren aber nach Ursprung, Inhalt und Form auf die schlechthin übernatürliche Thätigkeit des hl. Geistes mit Ausschluß jedes menschlichen Antheils der biblischen Verfasser außer dem bloßen Geschäfte des Schreibens zurückgeführt wurden." [1])

„Obwohl die nothwendige Consequenz der altprotestantischen Fassung des Schriftprincips, hat sich die orthodoxe Inspirationslehre doch als psychologisch unmöglich und historisch unwahr erwiesen, daher in der weiteren Entwickelung der protestantischen Theologie sich schrittweise ihre Wiederauflösung vollzog." So Lipsius.[2]) Bemerkenswerth sind die Gründe, welche dieser protestantische Theologe anführt, um seine Thesis zu rechtfertigen. Die Inconsequenz des protestantischen Schriftprincips tritt hier klar hervor. Lipsius schreibt: „Die psychologische Undenkbarkeit der orthodoxen Inspirationslehre ebenso wie ihre Unvereinbarkeit mit dem geschichtlichen Thatbestande der biblischen Schriften ist so oft und so eingehend, zuletzt noch von Tholuck und Rothe nachgewiesen worden, daß ihre Unhaltbarkeit dermalen als so gut wie allgemein anerkannt betrachtet werden kann (auch von Confessionellen wie Hofmann, Thomasius, Kahnis, Luthardt u. A.). Nur macht man sich selten die Consequenzen klar, welche aus diesem Sachverhalte folgen. Absolute Unfehlbarkeit kommt der Schrift nur unter der Voraussetzung zu, daß sie wirklich von Anfang bis Ende ausschließlich Gotteswort und in keiner Beziehung Menschenwort ist. Wird irgendwelche menschliche Mitthätigkeit bei ihrer Entstehung eingeräumt, so hört sie auf, absolut unfehlbar zu sein; dann aber fordert es gerade das protestantische Princip, die Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort auch irgendwie auf das Schriftwort zur Anwendung zu bringen. Dies wußten die Calov und Quenstedt sehr

[1]) Lipsius. l. c. S. 151.
[2]) l. c. 157.

gut, wenn sie gegen Georg Calixt die Verbalinspiration der biblischen Bücher vertraten. War einmal die entscheidende Frage gestellt, so konnte auch die Position von Johann Musäus, der die ältere unbestimmte Lehre erneuerte, nur als hilflose Halbheit erscheinen. Mit Melanchthon und der älteren Lehre auf die Unfehlbarkeit der Propheten und Apostel recurriren, reichte nicht aus, da hiermit noch nicht der unmittelbar göttliche Ursprung der biblischen Bücher gesichert war. Ueberdies wäre die Unfehlbarkeit menschlicher Schriftsteller erst recht ein absolutes Wunder; muß man also einmal zu supranaturalistischen Voraussetzungen greifen, so erscheint die orthodoxe Lehre trotz ihrer psychologischen und historischen Unmöglichkeiten noch immer als die vernünftigste. Wird dieselbe aber einmal aufgegeben, so ist nirgend ein Halt, bis man dabei angekommen ist, die Inspiration der Bücher als solche einfach aufzugeben und dieselben lediglich als menschliche Litteraturprodukte zu betrachten. Die mit dem Namen des Geisteszeugnisses bezeichnete religiöse Erfahrungsthatsache verbürgt wohl die seligmachende Kraft des Evangeliums, aber darum noch lange nicht die unfehlbare Lehrautorität oder den göttlichen Ursprung des Schriftganzen. So sah man sich denn genöthigt, eine Position nach der anderen zu verlassen. Die Verbalinspiration wurde zunächst auf die ausdrücklich als „Wort Gottes" eingeführten Sprüche beschränkt, dann völlig aufgegeben und auf eine positive göttliche Leitung beim Niederschreiben des übernatürlich Offenbarten, diese dann wieder auf eine rein negative Bewahrung vor Irrthum zurückgeführt. Aber auch die Unfehlbarkeit der Schrift wurde Stück für Stück preisgegeben. Zuerst schränkte man sie auf die heilnothwendigen Dogmen, dann auf den wesentlichen religiösen Gehalt des Dogma ein; ebenso wurde die persönliche Unfehlbarkeit der biblischen Schriftsteller auf die Unfehlbarkeit Christi reducirt und auch diese wieder auf das Gebiet der rein religiösen Wahrheiten beschränkt."[1])

Nur vereinzelte Orthodoxe (Rohnert) versuchen es noch, die durchgängige Realinspiration und Irrthumslosigkeit zu vertheidigen. Die meisten positiven Theologen geben Irrthümer zu und finden die Hauptsache der Inspiration darin, „daß die Thatsache der Wirksamkeit des hl. Geistes in der Schrift aner-

[1]) Lipsius l. c. S. 158.

kannt wird auf Grund persönlicher Erfahrung ihres Eindrucks auf unser Gemüth, d. h. Gefühl mit Einschluß des Gewissens." [1])

„Die in den letzten Jahrzehnten erfolgte Weiterentwickelung der Kritik und der geschichtlichen Erkenntniß der hl. Schrift, namentlich des alten Testamentes, hat die Frage nach der Inspiration und der normgebenden Autorität der Bibel von neuem erregt. Offenbar bahnt ein religiöser Fortschritt sich an, der mit dem Bedürfniß zusammenhängt, für das evangelische Christenthum die Macht zu gewinnen, die zur Ueberwindung des Ultramontanismus und des Atheismus nothwendig ist. Man strebt, den Glauben mit den persönlichen Quellen des Heils (Gott, Christus, die Christenheit) unmittelbar in Beziehung zu bringen. Die hl. Schrift gewinnt dadurch eine andere Bedeutung, als bisher in der evangelischen Kirche ihr zuerkannt ward. Man sieht sie als Urkunde der Heilsgeschichte an, ohne an ihre einzelnen Lehren sich zu binden. Die Litteratur über die Bibel spiegelt den Kampf zwischen den beiden Anschauungen ab. Sie zeigt meist das, freilich wenig erfolgreiche, Bestreben, zwischen beiden zu vermitteln. . . . Von größtem Interesse ist Polstorff's[2]) Schrift, die sich ernstlich bemüht, die alte Anschauung aufrecht zu halten. . . . Er spricht klar und treffend aus, weßhalb seine Richtung an der Unfehlbarkeit der Bibel festhalte. Die Rechtfertigung ist eine Veränderung im inneren Leben Gottes, über die keine Glaubenserfahrung, sondern nur eine von Gott selbst geschenkte Urkunde Gewißheit geben könne. Aber nur die gläubige Annahme dieser Gabe Gottes, der Sündenvergebung, sei die Bedingung des Heils, nicht die Annahme der ganzen hieraus erwachsenden Dogmatik als eines Lehrgesetzes. Diese sei erst nach dem Akt der Bekehrung nothwendig, weil sonst „Blutleere" eintrete. Es ist bezeichnend,

---

[1]) Gloatz, Die Inspir. der hl. Schrift. (Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892. S. 155 ff.) Kübel, Zur Inspirationsfrage (ebend. 1893. S. 81 ff.). Ueber diese Frage siehe ferner Rohnert, Die Inspiration der hl. Schrift und ihre Bestreiter. Leipzig 1889. S. 85 ff. Haug, Die Autorität der hl. Schrift und die Kritik. Straßburg 1891. Kölling, Die Lehre von der Theopneustie. Breslau 1891. Geß, Die Inspiration der Helden der Bibel und der Schriften der Bibel. Heidelberg 1892. Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie. 2. Aufl. Leipzig 1895. S. 257 ff.

[2]) Th. Polstorff, Werth und Bedeutung der Bibel für die Kirche, für unser Volk, für die Einzelnen. Leipzig 1895.

wie in dieser Wendung zu Tage tritt, daß auch bei dem ernstesten Streben, die alte Orthodoxie festzuhalten, doch der Abfall von ihr in unserer Zeit kaum zu vermeiden ist.“ [1])

„Der dritte Widerspruch, den Luther seinen Anhängern zurückgelassen hat, liegt in seiner Stellung zur Schrift... Auch hier hat Luther der Folgezeit eine Aufgabe hinterlassen, da seine eigene Haltung durch einen verhängnißvollen Rest katholischer Betrachtung unsicher gewesen ist: die evangelische Kirche muß mit den anderen äußeren katholischen Autoritäten auch die äußere Autorität der geschriebenen, für unfehlbar gehaltenen Worte aufgeben.“ [2])

4. Canon der Heiligen Schrift.

Der Canon ist das Verzeichniß sämmtlicher inspirirten Schriften. Die Protestanten verwerfen die sogenannten deuterocanonischen Bücher, von welchen weiter unten die Rede sein wird. Diese Bücher sind: „Judith, Die Weisheit Salomonis, Tobias, Jesus Sirach, Baruch, 2 Bücher der Machabäer, Stücke in Esther, Geschichte von der Susanna und Daniel, Vom Bel zu Babel, Vom Drachen zu Babel, Das Gebet Asariä, Der Gesang der drei Männer im feurigen Ofen, Das Gebet Manasses.“ [3])

Es war besonders Semler (1725—1791), der den Anstoß gab zu der sogenannten kritischen Behandlung der heiligen Schriften, die seitdem unter dem Titel der freien Forschung den Offenbarungscharakter, die Echtheit und die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift wissenschaftlich zu leugnen bemüht ist.[4]) Für die destructive Kritik des neuen Testamentes war zuletzt besonders

---

[1]) Theologischer Jahresbericht herausg. von Dr. Holtzmann und Dr. Krüger. Die Litteratur des Jahres 1895. Braunschweig 1896. S. 430.

[2]) Dr. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg 1890. III 744—746.

[3]) Kurtz, Christl. Religionslehre nach dem Lehrbegriff der evang. Kirche. Leipzig 1889. S. 4. Wohlleben, Leitfaden für den evangel. Religionsunterricht. Leipzig 1895. S. 3.

[4]) Das Hauptwerk Semler's, welches hierher gehört, ist die „Abhandlung von freier Untersuchung des Canons,“ 4 Bde. Halle 1771—1775. Sein Hauptschüler und Nachfolger war Corrodi mit dem anonym erschienenen „Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelcanons,“ Halle 1792. Diesen beiden folgten Eichhorn, Bertholdt und dann de Wette mit seinen in der Form sehr präcisen

die von Bauer in Tübingen gegründete Schule thätig.[1]) Eine besondere Klasse bilden hierbei auch diejenigen Schriften, welche den Offenbarungscharakter der biblischen Bücher vollständig unbeachtet lassen und die Einleitung in die heilige Schrift als Litteraturgeschichte behandeln.[2]) Das extreme Vorgehen der Semler'schen Schule rief unter den Protestanten selbst eine entschiedene Reaction hervor.[3]) Die erwähnte Kritik beschäftigte sich besonders mit dem Pentateuch (5 Bücher Moses').

„Schon Peyrerius, Hobbes, Spinoza, R. Simon, Clericus u. a. haben auf die complicirte Zusammensetzung des Pentateuchs aufmerksam gemacht. Der französische Arzt Jean Astruc hat (1753) die Urkundenhypothese[4]) für den historischen Theil aufgestellt, Vater (1805) und Hartmann die Fragmentenhypothese[5]) für den legislatorischen Theil. Die sogenannte Ergänzungshypothese, wonach in die ursprüngliche elohistische Grundschrift eine Reihe späterer Einträge gemacht und das Deuteronomium später hinzugefügt wurde, suchte jene beiden Hypothesen zu verbinden (Tuch, Stähelin, de Wette, Renan, Ewald, Knobel, Fürst). Der englische Deismus, die französische Aufklärung und der deutsche Rationalismus wollten durch Beseitigung des Offenbarungscharakters der geschichtlichen Darstellung den festen Boden entziehen.[6])

Schriften: Beiträge zur Einleitung in das A. T. 2 Bde. 1806—1807. Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in die Bibel des A. und N. Testaments, 1817—1826. Derselben Richtung gehören auch folgende Werke an: Credner, Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1836; Reuß, Geschichte der Schriften des N. Testam., 5. Aufl., Braunschweig 1874; Reuß, Geschichte der heiligen Schriften A. T., 1881; Hilgenfeld, hist.-krit. Einleitung in das A. T., Leipzig 1875; Holtzmann, Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung in das N. Test., 2. Aufl., Freiburg i. B. 1888.

[1]) Das Hauptwerk in dieser Richtung ist Bruno Bauer's Kritik der evangelischen Synoptiker. 2 Bde. Leipzig 1841.

[2]) So Meyer, Geschichte der poetischen Nationallitteratur der Hebräer, Leipzig 1856; Nöldeke, Die alttestam. Litteratur, Leipzig 1868; Fürst, Geschichte der biblischen Litteratur. 2 Bde., Leipzig 1867.

[3]) Vertreter dieser Richtung sind Hengstenberg, Hävernick, Keil, Riehm, Guericke, H. Thiersch jun., Hofmann, Weber, Weiß, Zöckler.

[4]) D. h. die Ansicht, daß der gesammte oder doch fast der ganze Inhalt des gegenwärtigen Pentateuchs durch zwei oder mehrere Redacteure aus verschiedenen Urkunden zusammengefügt worden sei.

[5]) Der Pentateuch soll aus einer großen Anzahl einzelner Fragmente entstanden sein.

[6]) Einen geschichtlichen Ueberblick gibt Delitzsch (Neuer Commentar über die Genesis, Leipzig 1887, S. 15 ff.) und Bleek, Einleitung in das Alte Testament. 6. Aufl. Berlin 1893. S. 24 ff., 604 ff.)

De Wette war es vor allen, welcher die alte Geschichte nach den Gesetzen der Sage und Legendenbildung als Mythen, die sich um einzelne wirkliche oder sagenhafte Personen angesetzt und weitergebildet hätten, nachzuweisen suchte. Reuß wollte bereits 1834 die Propheten für älter anerkannt wissen als das Gesetz, und die Psalmen für jünger als beide.[1]) Unabhängig von ihm haben Leopold George und Wilhelm Vatke 1835 dieselbe Hypothese vertreten. Ihren Namen hat aber die neue Hypothese von Graf, einem Schüler des Reuß, erhalten. Man faßt die fünf Bücher des Moses mit dem Buche Josue zu einem neuerdings (Westphal, König) wieder bestrittenen Hexateuch zusammen, indem man die Eroberung Kanaans als den Abschluß der Patriarchengeschichte betrachtet, trennt zunächst das Deuteronomium ab und unterscheidet im übrigen Theil noch zwei Quellen, die sogenannte Grundschrift, nach dem Gottesnamen Elohim der Elohist genannt, und das jehovistische Geschichtsbuch. Eine dritte Quelle suchte Hupfeld in gewissen Stücken des Pentateuchs nachzuweisen, welche theils der Grundschrift, theils dem Geschichtsbuch zugewiesen waren, den sogenannten jüngeren Elohisten, gegenwärtig einfach Elohist genannt. Während aber Hupfeld annahm, daß die drei Quellen neutral nebeneinander hergelaufen seien, bis sie ein Späterer zu einem Ganzen vereinigt habe, wurde von Nöldeke der Elohist als Ingrediens der jehovistischen Schrift bezeichnet. In dieser spätern Gestalt wird die Graf'sche Hypothese namentlich von Wellhausen[2]) vertreten und nach ihm noch mitbenannt."[3])

Aber in der Verwerfung der Abfassung durch Moses sind alle einig. „Wenn etwas sicher ist in der Kritik des Alten Testaments, so ist es dies, daß der Pentateuch nicht von seiner Hand ist."[4])

Eine eingehende Kritik und Widerlegung der erwähnten Systeme siehe bei Dr. L. Schanz und Dr. Kaulen.[5])

---

[1]) Geschichte der hl. Schrift. Braunschweig 1881. S. VII.

[2]) Prolegomena zur Geschichte Israels 1886. Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher. Berlin 1889. Israelitische und jüdische Geschichte. Berlin 1894.

[3]) Dr. Schanz, Apologie des Christenthums. Freiburg 1897. II 189—190.

[4]) Kayser, Theologie des Alt. Test. Straßburg 1886. S. 31.

[5]) Dr. Schanz, l. c. S. 215—265. Kaulen, Einleitung in die heilige Schrift. 3. Aufl. Freiburg 1893.

5. Auslegung der Heiligen Schrift.

Nach den protestantischen Bekenntnißschriften[1]) kann ein Jeder die Schrift auslegen. Wie weit dieser Grundsatz führt, zeigen die vielen Meinungsverschiedenheiten in der protestantischen Kirche.

„Die Auslegung und Erläuterung der Bibel," schreibt D. Schenkel, „ist, der Natur der Sache nach, jedenfalls nicht mehr ein Werk des hl. Geistes, sondern eine Arbeit gelehrter Forscher; es bedarf dazu der wissenschaftlichen Hülfsmittel, eben jener, von orthodox-pietistischer Seite so verpönten, kritischen und exegetischen Untersuchungen. Solche Untersuchungen schließen nun allerdings den Irrthum an keinem Punkte völlig aus, und gleichwohl sind sie das einzige Mittel, um in den wirklichen Besitz der Schriftwahrheit zu gelangen. . . . . Die göttliche Autorität der Schrift — wie die Berliner hochkirchliche Geistlichkeit sie fordert — wäre nur möglich unter der Annahme von fehlbarer Schriftauslegung und Schrifterklärung, und eine solche Annahme erhielte nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn Orthodoxie und Pietismus auf die Voraussetzungen des römischen Katholicismus zurückgriffen und eine unfehlbare Auslegungsbehörde einsetzten, welche über die allein richtige Auslegung zu wachen und in streitigen Fällen darüber, welches die allein gültige sei, zu entscheiden hätte. So lange dieser Schritt nicht gewagt wird — Stahl hat ihn allerdings in etwas gewundener Phrase angerathen — der nicht weniger als den Rückzug auf die Basis der römischen Hierarchie bedeutete und die Einrichtung von hierarchischen Institutionen innerhalb des Protestantismus im Gefolge haben müßte — so lange ist die Forderung an den protestantischen Forscher, sich der Schrift als einer lediglich „göttlichen" Autorität zu unterwerfen, ein sinnloses und heuchlerisches Gerede. Möchten doch die entarteten Söhne des Protestantismus, welche sich nicht scheuen, solche Forderungen aufzustellen, ein Wort des so conservativen Theologen Ullmann beherzigen: „Es ist immer und ewig gegen den Geist des Protestantismus, eine Norm aufzustellen, wie die Schrift ausgelegt werden müßte; der protestantische Theologe kann hierin

[1]) Confess. Helvet. I 2, II 2; Confess. Scot. 18.

an nichts anderes gebunden sein, als an die Gesetze der Wissenschaft und an sein eigenes Gewissen. Was wäre die Schriftforschung, wenn mir überall schon das Ziel vorgesteckt wäre, zu dem ich gelangen muß? Was fruchtete es, etwas Neues und vielleicht Richtigeres gefunden zu haben, wenn ich es nicht mittheilen dürfte? Wenn ich es aber mittheilen darf, so sind auch innerhalb der Kirche verschiedene Auffassungen der Schriftsteller im Einzelnen und Ganzen möglich, und die Lehrfreiheit befindet sich dann nicht bloß außerhalb, sondern innerhalb derselben. Von Schriftauslegung im protestantischen Sinne ist dies ganz untrennbar.“ [1])

Viele Protestanten berufen sich auf den hl. Geist, der ihnen bei der Auslegung der Bibel behülflich sein soll. Der protest. Theologe Michaelis war so ehrlich, einzugestehen, daß er in seinem ganzen Leben das Zeugniß des hl. Geistes aus der Schrift niemals vernommen habe.[2])

6. Die Tradition (Ueberlieferung).

„Wenn Luther im Anfang seiner häretischen Laufbahn als Fundamentalsatz seiner Lehre aufgestellt, daß die Bibel die alleinige Glaubensregel sei, so wurde er bekanntlich nach wenigen Jahren schon diesem seinem Fundamentalsatze vollständig untreu. In demselben Augenblick, in welchem Luther und Melanchthon ihre „Sächsische Kirchenordnung“ entwarfen und den sächsischen Predigern geboten, ja nichts anders zu lehren, als was sie, die beiden geistigen Häupter der Reformation, approbirt und sanctionirt, und in demselben Augenblicke, in welchem sie die Feder ergriffen, um für die neue Kirche nacheinander ihre Augsburger, Schwabacher und Schmalkaldener Glaubensartikel zu entwerfen, gaben sie zu erkennen, daß die hl. Schrift als alleinige Glaubensregel nicht ausreiche. So haben die beiden Häupter der Reformation selbst schon das ganze Formalprincip des Protestantismus, das ja bekanntlich in der Evidenz und Sufficienz der hl. Schrift besteht, thatsächlich als vollkommen unbrauchbar erfunden und

[1]) Schenkel, Die protestantische Freiheit. 1865. S. 114 ff.

[2]) Einleitung in die göttl. Schriften des N. Bundes. 4. Aufl. 1788.

sich veranlaßt gesehen, den offenbaren Mängeln desselben durch ihre verschiedenen Kirchenordnungen und Glaubensbekenntnisse nach Kräften abzuhelfen.“ [1])

Principiell verwarfen alle Reformatoren die Tradition als eine zweite Quelle der göttlichen Offenbarungen. Allein, sobald sie auf ihrem Standpunkt angegriffen wurden, konnten sie nicht umhin, sich auf Zeugnisse der Tradition zu berufen. So Luther im Abendmahlsstreit. So schickte die Augsburgische Confession das apostolische, das nicäno-constantinopolitanische und das athanasianische Glaubensbekenntniß voraus. Aus der Tradition entlehnten die Protestanten v. a. die Kindertaufe, die Feier des Sonntags und der kirchlichen Feste.

B. Katholische Lehre.

Die katholische Kirche schöpft ihre Lehre aus zwei Quellen: der hl. Schrift und der Tradition (Ueberlieferung oder Erblehre).

Die hl. Schrift enthält nicht bloß Gottes Wort, sondern sie ist Gottes Wort, weil Gott durch die Inspiration deren Urheber ist.[2])

1. Text oder Uebersetzungen der Heiligen Schrift.

In Betreff des Urtextes der hl. Schrift sei Folgendes bemerkt: In hebräischer Sprache ist der größte Theil des Alten Testamentes erhalten. Chaldäisch sind die Stücke Esdras 4,8—16,18, 7,12—26, Daniel 2,4—7,28 (auch Jer. 10, 11) überliefert. Griechisch sind die Bücher Tobias, Judith, Esther 10,4—16,24, Weisheit, Ecclesiasticus, Baruch, Dan. 3,24—90, 13,1—14,42 und die beiden Machabäerbücher, sowie das ganze Neue Testament auf uns gekommen. Von diesen griechischen Texten sind einige nur Uebersetzungen, deren Originale verloren gegangen sind.

---

[1]) Kirche oder Protestantismus? Von einem deutschen Theologen. Mainz 1883. S. 272.

[2]) Aeltere protest. Dogmatiker und auch Theologen der Neuzeit, z. B. Rothe, Hagenbach, Nitzsch, Schenkel, Tholuck, unterscheiden zwischen Schrift und Wort Gottes. So sagt Rothe: „Die Bibel steht freilich in einem sehr wesentlichen Verhältniß zur Offenbarung, aber diese selbst ist sie nicht.“ Zur Dogmatik 1863. S. 166. Vgl. Kübel, Ist die Bibel Gottes Wort? 2. Aufl. 1878.

Vor und nach Christus wurde die hl. Schrift in verschiedene Sprachen übertragen. Wir wollen hier nur der drei wichtigsten, heute noch mehrfach gebrauchten Uebersetzungen erwähnen.[1])

a. Die Septuaginta. Nach einer Sage soll der ägyptische König Ptolemäus Philadelphus (284—247 v. Chr.) sich an den jüdischen Hohenpriester Eleazar mit der Bitte gewandt haben, er möge ihm gebildete Männer schicken, welche ihm das Gesetzbuch Moses' in's Griechische übertragen könnten. Eleazar habe dann 72 gelehrte Juden, je 6 aus einem Stamm, aus Palästina nach Alexandria gesandt; diese hätten auf der Insel Pharos die Bücher Moses' innerhalb 72 Tagen übersetzt. Der Schreiber dieser Angaben, ein gewisser Aristeas, behauptet, selbst einer von den Boten gewesen zu sein, welche an Eleazar abgeschickt wurden, und so fand seine Darstellung[2]) im jüdischen und christlichen Alterthum allgemeinen Glauben. Vives († 1540) und Scaliger (1609) haben später die Angaben des Aristeas beanstandet; der Bericht ist seitdem als unterschoben anerkannt worden.[3]) Es hält schwer, festzustellen, welcher geschichtliche Kern dem Bericht zu Grunde lag.

Diese alexandrinische Uebersetzung heißt im Lateinischen editio septuaginta virorum oder seniorum. Man nennt sie gewöhnlich Septuaginta (70), LXX. Am meisten geschätzt wird die editio Sixtina, die Ausgabe des Papstes Sixtus V. Rom 1586 (87).

Wann die übrigen Bücher des Alten Testamentes in's Griechische übersetzt worden sind, ist unbekannt. Nach inneren Gründen kann man annehmen, daß sie in kurzen Zwischenräumen nach den Büchern Moses' übertragen wurden.[4])

---

[1]) Ueber die verschiedenen griechischen, samaritanischen, chaldäischen syrischen, lateinischen, koptischen, äthiopischen, arabischen, slavischen, persischen Uebersetzungen sowie die gothische, armenische und georgische siehe Dr. Kaulen, Einleitung in die hl. Schrift. Freiburg 1893. S. 87 bis 179. Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche herausgegeben von D. Hauck. Leipzig 1897. III 1—179. Kirchenlexikon, Freiburg i. B. 1883. XII 711—775.

[2]) Siehe den Text des Briefes in Merx's Archiv für altest. Forschung. I 253.

[3]) Vgl. Papageorgios, Ueber den Aristeasbrief. München 1880.

[4]) Näheres über die Septuaginta siehe bei Kaulen l. c. S. 87 ff. Hauck, l. c. S. 2 ff.

b. Die Peschittho. Seit den ältesten Zeiten des Christenthums bewahrt die syrische Kirche, welche mit ihren Anfängen in die apostolische Zeit hinauf reicht, die hl. Schrift beider Testamente in ihrer Landessprache. Diese Uebersetzung, Peschittho (die klare, wörtliche) genannt, gibt den hebräischen und griechischen Text der hl. Schrift wort- und sinngetreu, aber nicht buchstäblich wieder. Die Peschittho des Alten Testamentes ist nach Kaulen im Laufe des ersten Jahrhunderts von verschiedenen jüdischen Uebersetzern angefertigt worden. Die Uebersetzung des Neuen Testamentes stammt aus dem 2. Jahrhundert und rührt wahrscheinlich von einem christlichen Verfasser her.[1]) Der Protestant Eb. Nestle, einer der bedeutendsten Kenner des Syrischen, bemerkt: „Nach der einheimischen Tradition ist ein Theil des Alten Testamentes unter Salomo auf Bitten Hirams übertragen worden. Eine zweite Tradition schreibt diese Arbeit dem Priester Asa oder Asja oder Esra zu, den der König von Assyrien nach Samarien schickte; das Neue Testament mit dem Rest der alttestamentlichen Bücher sei in den Tagen des Apostels Addai (Thaddäus) und des Königs Abgar hinzugekommen.“[2])

c. Die Vulgata. Die ganze abendländische Kirche gebraucht die hl. Schrift in einer lateinischen, Vulgata (allgemein verbreitet) genannten Uebersetzung, deren ein Theil vom hl. Hieronymus, ein anderer Theil aus einer älteren Uebertragung herrührt. Schon in den ersten Jahrhunderten war die hl. Schrift öfter in's Lateinische übersetzt worden. In den Vordergrund trat besonders die Itala. Dies war eine „altherkömmliche“ (Hieronymus), in Italien bevorzugte, allgemein gebrauchte officielle Uebersetzung. Die Itala erlitt aber in ihren Exemplaren mannigfache Veränderungen, durch welche die Christen zu verbessern glaubten. Da gab der Papst Damasus I. dem hl. Hieronymus den Auftrag, den Text der Itala von Fehlern zu reinigen. Der hl. Hieronymus lebte damals zu Rom. Er benutzte später seinen Aufenthalt in Palästina, um die hebräische Sprache genau zu studiren und Abschriften vom Originaltext der alttestamentlichen Bücher zu gewinnen. Dies gab ihm Anlaß zu einer noch verdienstlicheren Bemühung um den

[1]) Näheres siehe bei Kaulen, l. c. S. 118 ff.

[2]) Realencyklop. für prot. Theologie und Kirche, herausgegeben von Hauck. 1897. III 169. Vgl. Martin, Introduction à la critique textuelle du N. T. 1883.

Bibeltext. Während seines Aufenthaltes in Bethlehem überzeugte er sich, wie wünschenswerth den Christen bei ihrer Controverse mit den Juden eine genaue Kenntniß von der Beschaffenheit des altteſtamentlichen Grundtextes sei. Er entschloß sich, sämmtliche hebräischen und chaldäischen Bücher des Alten Teſtamentes neu aus em Original in's Lateinische zu überſetzen, und führte diese Arbeit in den Jahren 390—405 vollständig aus. „Bei seiner Uebertragung hielt der hl. Hieronymus als leitende Gesichtspunkte drei Forderungen feſt: 1. treue, aber nicht ſklaviſche Wiedergabe des Urtextes, 2. möglichſte Schonung des hergebrachten lateiniſchen Ausdruckes, 3. ſtiliſtiſche Abrundung .... In Anwendung dieſer Grundſätze hat der hl. Hieronymus eine Ueberſetzung hergeſtellt, welche unbedingt als die beſte unter allen alten Verſionen bezeichnet werden kann.“ [1])

Bei weiterer Verbreitung erlitt die Ueberſetzung des hl. Hieronymus mancherlei Entſtellungen durch die Gewöhnung an die alte Itala. In einigen Handſchriften des ſiebenten, achten und neunten Jahrhunderts iſt ſeine Ueberſetzung allenthalben mit Ausdrücken der Itala verſetzt; in anderen wechſeln ſelbſt größere Abſchnitte des alten Textes mit der hieronymianiſchen Ueberſetzung ab. Und ſo war der Text der allgemein gewordenen hieronymianiſchen Ueberſetzung, die man nunmehr Vulgata nannte, allmählich ſeiner urſprünglichen Form ſehr unähnlich geworden. Spätere angebliche Verbeſſerungen hoben die Einheit des lateiniſchen Bibelwortes nur noch mehr auf. Um der Unklarheit ein Ende zu ſetzen, wurden durch die Beſchlüſſe des Concils von Trient (1546) die Beſtrebungen der katholiſchen Gelehrten einzig darauf gerichtet, einen kritiſch zuverläſſigen Text der alten lateiniſchen Vulgata herzuſtellen. Nach vergeblichen Verſuchen des katholiſchen Gelehrtenſtandes nahm der Papſt ſelbſt die Aufgabe in die Hand, einen kritiſch zuverläſſigen Text der Vulgata herzuſtellen. Die erſte Ausgabe dieſes Textes erſchien 1590 unter Sixtus V; dieſe Ausgabe wurde aber 1592 unter Clemens VIII. durch eine neue Ausgabe erſetzt, die von da an der officielle Text für die lateiniſche Bibel geblieben iſt.

Sixtus V. hatte aus dem ganzen Abendlande alte wichtige Handſchriften oder doch Collationen derſelben nach Rom geſchafft und ſo der mit der Reviſion des Textes betrauten Commiſſion

[1]) Dr. Kaulen, l. c. S. 137, 140.

ein außerordentlich reiches Material zur Verfügung gestellt. „Leider gab Sixtus in übergroßem Interesse für die wichtige Sache sich daran, den von der Commission festgestellten Text nochmals eigenhändig zu revidiren und, wie es scheint, nach der Löwener Ausgabe zu ändern; ebenso nahm er bei dem bald erfolgten Abdruck selbst die Correctur der Druckbogen vor. Mit dem ersten Verfahren war die Commission aus leicht erklärlichen Gründen nicht einverstanden; die andere Bemühung aber konnte trotz des guten Willens nicht alle Druckfehler fernhalten. Zum Unglück machte der Papst auf die stehengebliebenen Verstöße recht aufmerksam, indem er sie mit der Feder oder durch Ausradiren und aufgeklebte Zettelchen verbessern ließ. So war mit der neuen Bibelausgabe, welche 1590 in drei Foliobänden erschien, niemand recht zufrieden. Als daher Sixtus bald nach Beendigung des Werkes gestorben war, trugen die Mitglieder der Commission bei dem noch 1590 gewählten Papst Gregor XIV. auf die Correctur der neuen Ausgabe an. Nach Bellarmin's Rath ging der Papst auf den Antrag ein und ernannte eine neue Congregation, welche nach allen Regeln der Kritik die sixtinische Ausgabe verbessern und den Text der Vulgata endgiltig feststellen sollte. Er selbst starb über der Ausführung dieses Auftrages, und erst unter Clemens VIII. (1592—1605) kam die Arbeit zum Abschluß, so daß vor Ende des Jahres 1592 die neue Ausgabe erscheinen konnte. . . . Die Thatsache, daß hiernach der eine Papst die Arbeit des anderen unwirksam machte und durch eine neue ersetzte, ist ganz unnöthigerweise zu Erörterungen über päpstliche Unfehlbarkeit oder Fehlbarkeit u. dgl. herangezogen worden. Die Meinung des Papstes Sixtus V., er habe allen Forderungen der Kritik Genüge geleistet, war keine Glaubensentscheidung, und Unfehlbarkeit war ihm nicht bei Feststellung solcher erfahrungsmäßiger Thatsachen, wie die Richtigkeit oder Unrichtigkeit von Lesarten, verliehen. Die Einführung eines bestimmten Textes war eine bloße Disciplinarvorschrift, welche von jedem späteren Papste aufgehoben werden konnte. Clemens VIII. aber führte bloß aus, was Sixtus V. selbst gewollt und nur durch übertriebenen philologischen Eifer vereitelt hatte. Obendrein ist in der Vorrede zu unserem jetzigen Text bestimmt gesagt, Sixtus V. selbst habe wegen der in seiner Aufgabe eingeschlichenen Druckfehler beschlossen, die ganze Arbeit noch einmal durchsehen zu lassen. Zwar wird diese Angabe von manchen Protestanten dem

Verfasser der Vorrede, Bellarmin, als Unwahrheit ausgelegt. Allein die Geschichte der fraglichen Vorgänge ist viel zu wenig bekannt, als daß auf bloße Vermuthung hin eine solche Beschuldigung gerechtfertigt erschiene, und die Thatsache, daß die neue Ausgabe auf Betreiben der von Sixtus mißachteten Commission veranstaltet wurde, steht mit der Angabe der Vorrede nicht in Widerspruch. Wenn letztere über die Beschwerde der Commission schweigt, so ist damit der Pietät, welche das Andenken eines großen Mannes verdient, gebührend Rechnung getragen. Uebrigens hätte die sixtinische Bibel ohne Schaden für Glauben und Sitten und katholische Wahrheit auf immer das Normalexemplar für die Kirche bleiben können; nur hätte dann nicht gesagt werden können, daß die Ausgabe auch in kritischer Hinsicht alles Erreichbare geleistet habe. . . . Die Ausgabe Clemens' VIII. entspricht demnach den Absichten Sixtus' V. besser als dessen eigene und vereinigt damit den Ruhm, auf dem Gebiete der Kritik alles Erreichbare geleistet zu haben. . . . Der Text, welchen die Vulgata repräsentirt, ist dogmatisch in allen, und kritisch in allen wesentlichen Punkten mit den erhaltenen Originaltexten identisch, so daß er die unangetastete Ueberlieferung derselben verbürgt." [1])

Das Concil von Trient enthält in der vierten Sitzung zwei Bestimmungen bezüglich der Vulgata. Die erste betrifft den Canon der heiligen Schrift. Nachdem das Concil erklärt, daß die christliche, von den Aposteln der Kirche verkündigte Glaubens- und Sittenlehre in der hl. Schrift und der mündlichen Ueberlieferung enthalten sei, und nachdem es die Bücher der hl. Schrift aufgezählt, belegt es denjenigen mit dem Anathem, welcher nicht all' diese Bücher mit all' ihren Theilen, so wie sie in der katholischen Kirche gelesen zu werden pflegen und in der lateinischen alten und allgemein üblichen Ausgabe oder der Vulgata enthalten sind, als heilig und canonisch annimmt. In einem anderen Decret betr. die Ausgabe und den Gebrauch der heiligen Schriften erklärt das Concil, daß es — in Anbetracht des nicht geringen Nutzens, der der Kirche daraus erwachsen könne, wenn klar gestellt werde, welche aus sämmtlichen in Umlauf befindlichen lateinischen Ausgaben, d. h. Uebersetzungen der heiligen Schriften für authentisch zu halten sei — hiermit festsetze und

[1]) Dr. Kaulen, l. c. S. 149—150.

erkläre, daß eben jene alte und allverbreitete Ausgabe und Ueberſetzung, die Vulgata, welche durch den langen Gebrauch ſo vieler Jahrhunderte in der Kirche ſelbſt erprobt und beſtätigt, in den öffentlichen Vorleſungen, Disputationen, Predigten und Lehrauseinanderſetzungen für die authentiſche zu halten ſei, und daß folglich niemand wagen und ſich anmaßen dürfe, dieſelbe unter irgend einem Vorwand zu verwerfen.

„Indem das Tridentinum die Vulgata für die authentiſche lateiniſche Bibelausgabe erklärte, hat es nichts Neues feſtgeſetzt, ſondern nur conſtatirt, was ſeit vielen Jahrhunderten in voller Geltung beſtanden hatte. Dieſe lateiniſche Bibelüberſetzung war ſeit unvordenklicher Zeit nicht nur im Abendlande, ſondern durch den Gebrauch des apoſtoliſchen Stuhles und der allgemeinen Concilien in der ganzen katholiſchen Kirche der in öffentlicher kirchlicher Anerkennung ſtehende Schrifttext in der Sprache der Kirche. Es iſt daher die Authentie der Vulgata durch das Tridentinum nicht neu eingeführt, ſondern, wie das Decret ausdrücklich erklärt, nur auf's neue an's Licht geſtellt und eingeſchärft worden. In dieſem ſeit ſo vielen Jahrhunderten beſtehenden kirchlichen Gebrauche der Vulgata, welcher bereits durch Gewohnheitsrecht eine äußere Authenticität conſtituirte, die nur durch das Tridentinum formell und in Geſetzesform ausgeſprochen wurde, iſt auch die innere Authenticität dieſer Ueberſetzung gewährleiſtet, oder, wie das Tridentinum ſagt, erprobt. Denn ſo gewiß die Kirche nicht irren kann und in Allem, was zur Lehre und Stiftung Chriſti gehört, unfehlbar iſt, weil Chriſtus und der hl. Geiſt alle Zeit bei ihr ſind, ſo gewiß iſt es unmöglich, daß die Kirche während der längſten Zeit ihres Beſtandes nicht nur im täglichen Unterrichte, ſondern auch bei ihren feierlichen Lehrentſcheidungen und bei allen ihren öffentlichen kirchlichen Akten ſich eines Bibeltextes bediente, der nicht das Wort Gottes, ſoweit es zur Bewahrung des Glaubens und der Moral und zur Erbauung der chriſtlichen Religion nothwendig iſt, rein, treu und in einer den Abſichten Gottes entſprechenden Form wiedergibt. Dieſes alſo, was bereits durch die katholiſche Ueberlieferung und das ordentliche Lehramt der Kirche gewiß war, iſt durch das Tridentinum auf's neue beſtätigt worden, ſo daß fortan niemand mehr im Zweifel ſein kann, welcher Bibeltext der kirchlich authentiſche iſt. Erwägen wir nun noch ferner, daß die Vulgata bezüglich des Neuen Teſtamentes, der

Psalmen und der deuterocanonischen Bücher (ausgenommen Tobias und Judith) nur eine verbesserte Edition der alten Itala ist, und daß diese in der römischen Kirche, dem Muster aller Kirchen, bis zu den apostolischen Zeiten hinaufreicht, so wird deren Ehrwürdigkeit und Autorität noch wesentlich erhöht. Indem das Tridentinum in der Authentisch-Erklärung der Vulgata that, was sich von kirchlichem Standpunkte und nach dem katholischen Traditionsprincip von selbst verstand, hat es zugleich auch vom wissenschaftlich-kritischen Standpunkt aus das Beste erwählt. Denn je länger, um so mehr überzeugt sich die kritische Wissenschaft davon, daß der Vulgatatext der im Ganzen beste und zuverlässigste Text ist, der nicht nur die anderen Uebersetzungen, sondern auch die vorhandenen Urtexte an Richtigkeit und Zuverlässigkeit übertrifft; denn offenbar standen dem Verfasser der Itala, wie dem hl. Hieronymus, weit ältere und bessere Original-Texte zu Gebote, als die ältesten und besten der uns aufbewahrten Handschriften, wie Aehnliches auch von dem von der Kirche recipirten Septuagintatexte gegenüber der vielfach von jüdischer Polemik beeinflußten Masora gilt. Dazu kommt die besondere Controlle der Kirche und jener besondere Beistand der Gnade, der sich bei den Verfassern dieser ehrwürdigen Bibelübersetzung nicht bezweifeln läßt, wenn auch die lateinische Vulgataübersetzung eben so wenig wie die Septuaginta oder irgend eine andere Uebersetzung als im eigentlichen Sinne inspirirt betrachtet werden kann. Die Inspiration im eigentlichen Sinne war nur bei der ersten Entstehung der heiligen Schriften nothwendig und wirklich vorhanden; zur Bewahrung der Integrität der einmal vorhandenen heiligen Schriften und für die Zuverlässigkeit ihrer Uebertragung in andere Sprachen, insbesondere in die lateinische Kirchensprache, genügt die Aufsicht der vom hl. Geiste geleiteten Kirche; womit jedoch ein besonderer Gnadenbeistand in den alten Uebersetzern selbstverständlich nicht geleugnet wird, vielmehr, wie gesagt, frommer und vernünftiger Weise angenommen werden muß." [1])

So weit die tridentinische Entscheidung die Glaubens- und Sittenlehre berührt, hat sie nicht etwa bloß den Charakter einer Disciplinarvorschrift, sondern eines dogmatischen Decretes.[2]) Wir

[1]) Dr. Heinrich, Dogmatische Theologie. Mainz 1881. I 819—822.
[2]) Franzelin, De Tradit. et Script. Romae 1870. p. 492 und 493.

dürfen letzterem jedoch keine größere Tragweite geben, als es nach der Absicht der Kirche und der Natur der Sache hat und haben kann. Das Tridentinum erklärt selbst, daß es die Vulgata zunächst zu dem Ende für authentisch erkläre, damit jedermann wisse, auf welchen Schrifttext das Concil selbst seine Entscheidungen in Sachen des Glaubens und der Sittenlehre, die zur Erbauung der christlichen Lehre dienen, stütze. Daraus schließen mit Recht die Theologen, daß wir in Betreff der Richtigkeit der Vulgata und der Uebersetzung nur dann unfehlbare Glaubensgewißheit besitzen, wenn es sich um Sachen des Glaubens und der Sitten handelt. Die Möglichkeit von Text-Irrthümern und Uebersetzungsfehlern ist in solchen Dingen nicht ausgeschlossen, welche die christliche Glaubens- und Sittenlehre nicht berühren. Außerdem beziehen sich die Bestimmungen des Tridentinums auf die seit Jahrhunderten in der Kirche gebrauchte Vulgata, nicht auf eine bestimmte Ausgabe oder Textrecension derselben. Da aber ein authentischer Text auch eine officielle Ausgabe dieses Textes erheischte, so wurde durch die Bemühungen Gregor's XIII., Sixtus' V., Gregor's XIV. und Clemens' VIII, eine officielle Ausgabe der Vulgata bewerkstelligt.[1])

2. Canon der Heiligen Schrift.

Der Canon (Richtschnur) ist das Verzeichniß sämmtlicher inspirirten Schriften. Man unterscheidet den Canon des Alten und Neuen Testamentes. Für den canonischen Charakter eines hl. Buches haben wir nur durch die unfehlbare Autorität der Kirche, welche denselben auf Grund der Tradition verbürgt, ausreichende Gewißheit.

Aus dem Neuen Testament kann man den Canon des Alten Testamentes nicht mit Gewißheit erkennen, da dasselbe nirgends ein vollständiges Verzeichniß der canonischen Schriften enthält. Die Protestanten, die von der Ueberlieferung nichts wissen wollen, müssen auch ihren Grundsatz verleugnen und der Ueberlieferung Glauben schenken.

Man theilt die canonischen Bücher in protocanonische (in die erste Sammlung aufgenommene) und in deuterocanonische (später

---

[1]) Dr. Kaulen, Geschichte der Vulgata. Mainz 1868.

noch aufgenommene) ein. Die Protestanten zählen letztere zu den Aprokryphen (fälschlich als Theile der hl. Schrift angesehene Bücher.)

Die palästinensischen oder hebräisch redenden Juden[1]) hatten nur die hebräisch und aramäisch geschriebenen Bücher, vierundzwanzig der Zahl nach, anerkannt. Die Helleniſten, die griechisch redenden Juden, hatten noch die sogenannten deuterocanonischen hierzu genommen, nämlich Baruch, Tobias, Buch der Weisheit, Jesus Sirach (Ecclesiasticus), die beiden Bücher der Machabäer, sowie die griechischen Bestandtheile von Daniel und Esther. Die Palästinenser erwiesen sich jedoch nicht ganz ablehnend gegen die deuterocanonischen Bücher.[2]) Da die Septuaginta bei den Griechen, die Italà bei den Lateinern in frühester Zeit in Uebung waren, welche beide die deuterocanonischen Bücher enthielten, so finden wir bei den Vätern und Kirchenschriftstellern der ersten drei Jahrhunderte die protocanonischen und deuterocanonischen in gleicher Weise und mit gleichem Ansehen citirt.[3]) Die deuterocanonischen kamen definitiv und officiell in den Canon der heiligen Schrift durch die Bestimmungen des Concils von Hippon (393), des Concils von Carthago (397), des Papstes Innocenz I. (Epist. ad Exsuperium) im Jahre 405 u. s. w.[4]) Die orientalische Kirche und die verschiedenen Secten des Orients haben die deuterocanonischen Bücher auch aufgenommen. Der Unterschied zwischen den proto- und deuterocanonischen ist nur ein zufälliger, äußerer, historischer, kein wesentlicher, innerer, sachlicher.[5]) In der christlichen Kirche nöthigte schon die Unkenntniß der hebräischen Sprache zum Gebrauche der Septuaginta. Im Kampfe gegen die Juden mußte man allerdings mehr auf die hebräisch geschriebenen Bücher

---

[1]) Weber, Altsynagogale palästinensische Theologie, Leipzig 1880. Zahn. Gesch. des neutestamentlichen Canons. Erlangen 1888. Pörtner, Die Autorität der deuterocanonischen Bücher des A. T. 1893.

[2]) Hettinger, Fundamentaltheologie. Freiburg 1888. S. 680.

[3]) Vgl. Hettinger, l. c. S. 680.

[4]) Vgl. Hefele, Conciliengesch. II. 597.

[5]) Spuren deuterocanonischer Schriften sind schon im Neuen Testament vorhanden. Besonders werden die Bücher der Weisheit und Sirach verwendet und das Machabäerbuch berücksichtigt Röm. 1, 20—32, Weish. 13—15, 1 Kor. 6,13, Sir. 36,20, Hebr. 1,3, Weish. 7,26, Jac. 1,9, Sir. 4,29, Jac. 5,11, 1 Petr. 1, 6. 7. Weish. 3, 3—7. Vgl. Wildeboer, Entstehung des alttestamentlichen Canons. Gotha 1891. S. 48.

hinweisen, aber thatsächlich benutzte man doch das ganze Alte Testament der Septuaginta.

Die Schriften des Neuen Testamentes wurden an verschiedenen Orten und zu verschiedener Zeit geschrieben. Der Canon konnte deßhalb nur allmählich gesammelt und abgeschlossen werden.

Ueber den Inhalt der heiligen Schrift gilt als normative Bestimmung das Decret aus der vierten Sitzung des Trienter Concils, in welchem folgende Bücher als biblische aufgezählt werden. a) Altes Testament. Fünf Bücher Mosis, nämlich Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; ferner das Buch Josue, Buch der Richter, Buch Ruth, vier Bücher der Könige, zwei Bücher der Paralipomena, Esdras' erstes nnd zweites Buch, welches letztere Buch Nehemias heißt; die Bücher Tobias, Judith, Esther, Job, der Davidische Psalter von 150 Psalmen, die Sprichwörter, der Prediger, das Hohe Lied, das Buch der Weisheit, das Buch Ecclesiasticus, die Bücher Isaias, Jeremias mit Baruch, Ezechiel, Daniel, die Bücher der zwölf kleineren Propheten, nämlich Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias, endlich zwei Bücher der Machabäer, das erste und das zweite. b) Neues Testament. Vier Evangelien, nach Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes; die Apostelgeschichte des Evangelisten Lucas; vierzehn Briefe des Apostels Paulus, nämlich einer an die Römer, zwei an die Corinther, je einer an die Galater, an die Epheser, an die Philipper, an die Colosser, zwei an die Thessalonicher, zwei an Timotheus, je einer an Philemon, an die Hebräer; zwei Briefe des Apostels Petrus, drei des Apostels Johannes, einer des Apostels Jacobus, einer des Apostels Judas; endlich die Offenbarung des Apostels Johannes.

In Betreff des Umfangs der einzelnen Bücher hat die Kirche, um alle wünschenswerthe Gewißheit zu schaffen, als canonisch erklärt die Bücher im Ganzen und in allen Theilen, sowie sie in der katholischen Kirche von jeher gelesen werden und in der alten lateinischen Vulgata vorhanden sind.[1])

[1]) Ueber den Canon des alten Testamentes siehe Kaulen, Einleitung in die heilige Schrift. Freiburg 1893. Seite 19—30, über den Canon des Neuen Testamentes, ibid. S. 30—43. Ueber die Authenticität, den Verfasser, den Inhalt der einzelnen Bücher siehe Dr. Kaulen, l. c S. 186 ff. Dr. Schanz, Apologie des Christenthums. Freiburg 1897. S. 18.

3. Inspiration der Heiligen Schrift.

Die hl. Schrift ist das Wort Gottes, welches, vom heiligen Geiste eingegeben und von menschlichen Verfassern aufgezeichnet, in den hl. Büchern enthalten ist.

Der von der Kirche definirte Satz: „Gott ist der Urheber der heiligen Schrift," ist näher dazu zu bestimmen, daß diese primäre göttliche Ursächlichkeit wenigstens sich auf alle in der hl. Schrift mitgetheilten Thatsachen und Aussprüche (res et sententias) erstreckt, so daß sie, durch das menschliche Organ niedergeschrieben, im eigentlichen Sinne Gottes Wort ist. Der erwähnte Satz fordert keineswegs eine Inspiration sämmtlicher Wörter und Redewendungen, denn „nicht im Wortklang besteht das Evangelium, sondern in dessen Sinn."

Den Beweis für die Inspiration der Bibel können wir übergehen, da die protestantische Kirche die hl. Schrift als Gottes Wort officiell anerkennt.[1])

Ueber den näheren Begriff der Inspiration sei Folgendes bemerkt: „Daß damit die Irrthumslosigkeit in allen Bestandtheilen der hl. Schrift gegeben ist, war von allen Vätern und Scholastikern einstimmig anerkannt worden. Man kann diese Abwesenheit jeglichen Irrthums die negative Seite der Inspiration nennen. Erschöpft wird sie dadurch nicht; denn Irrthumslosigkeit eignet auch den Decreten der allgemeinen Concilien, ohne daß sie inspirirt sind. Die Inspiration schließt mehr, auch positive Wirkungen in sich, indeß doch nicht solche, daß sie der Offenbarung im engern Sinne, d. h. der unmittelbaren Mittheilung der betreffenden Wahrheiten durch Gott, mögen dieselben nun unbekannt oder auch schon bekannt sein, gleichkäme. Inspirirt kann ein Buch sein, welches keine Offenbarungswahrheiten enthält, wenn der hl. Geist dem Verfasser eben diesen Inhalt von neuem eingegeben und sich so selbst zum Autor des betreffenden Buches gemacht hat. Die natürliche und erworbene Kenntniß des Verfassers wird also durch die Inspiration nicht beseitigt, wiewohl mit der Inspiration auch die Offenbarung

---

[1]) Siehe Dr. Schanz, Apologie des Christ. Freiburg 1897. 2 Bd. S. 19. Der Beweis für die Inspiration. S. 537—557. Heinrich, Dogm. Theol. Mainz 1881. I 712—716.

unbekannter übernatürlicher Wahrheiten verbunden sein kann. Aber außerdem und außer dem Schutz gegen Irrthum faßt die Inspiration einen Antrieb zum Schreiben, eine solche Erleuchtung der Erkenntniß und Stärkung des Willens beim Schreiben in sich, daß der menschliche Verfasser zu einer bloß werkzeuglichen Ursache des hl. Geistes wird, und zuletzt begreift sie auch eine Beeinflussung der Worte durch den hl. Geist in sich. . . . Erwägt man aber, daß bei den verschiedenen Propheten des Alten Bundes und den Verfassern der neutestamentlichen Bücher eine große Verschiedenheit im Ausdruck herrscht, welche der verschiedenen Bildungsstufe der Verfasser entspricht; erwägt man daneben sogar die Verschiedenheit des Ausdruckes in den Berichten über dieselben Einsetzungsworte des Herrn in Betreff der hl. Eucharistie, so ergibt sich mit Gewißheit die Folgerung, daß der Einfluß des inspirirenden hl. Geistes auf den Ausdruck (gratia sermonis) nicht ein so bestimmender ist als auf die Gedanken und den Inhalt des inspirirten Buches. Aber ein Einfluß findet auch in dieser Hinsicht und wenigstens insoweit statt, daß ein zweckmäßiger und entsprechender Ausdruck gewählt wird."[1])

Ueber die positive Wirkung der Inspiration entstanden seit dem Ende des 16. Jahrhunderts viele Controversen, welche die Klärung des Begriffes befördert und die Veranlassung zu einer Definition des Vaticanischen Concils gegeben haben. Der erste Anstoß rührte von Lessius und Hamelius her, zwei Theologen aus dem Jesuitenorden zu Löwen, aus deren Vorträgen ihre Feinde, die Bajaner, mehrere Thesen gezogen hatten, um diese Theologen der Irrlehre zu beschuldigen. In diesen Thesen wurde in Betreff der Inspiration behauptet, 1. daß es nicht nöthig sei, daß alle Worte der hl. Schrift inspirirt seien; 2. daß es nicht nöthig sei, daß alle Wahrheiten und Gedanken direct vom hl. Geist inspirirt seien. Lessius hielt außerdem ein dritten, noch niedrigern Grad der Inspiration für möglich, der nur in der nachträglichen Gutheißung und Erklärung des hl. Geistes bestehen soll, daß dieses oder jenes Buch mit einem Gottes würdigen Inhalt nur die lauterste Wahrheit enthalte. In der neuesten Zeit haben einige Theologen den von Lessius als möglich hingestellten untersten Grad der Inspiration für wirklich

[1]) Dr. J. Schwane, Dogmengeschichte der neueren Zeit. Freiburg. 1890. S. 275—276.

zutreffend bei einzelnen Büchern der hl. Schrift erklärt.[1]) „Es genügt ebenfalls nicht, wenn einzelne sogar nach dem Vaticanischen Concil für die Inspiration der heiligen Bücher kein besonderes Zeugniß der Apostel verlangen, sondern dieselbe für die apostolischen Schriften als eine nothwendige Folgerung aus ihrer Unfehlbarkeit ausgeben. Das wäre nur dann richtig, wenn die Inspiration den heiligen Büchern eben nur die Irrthumslosigkeit verliehe. Die Inspiration stand den Aposteln, wie schon Melchior Canus[2]) ausdrücklich hervorhebt, nicht ununterbrochen zur Seite wie die Infallibilität, sondern als eine besondere Wirksamkeit des hl. Geistes eben nur beim Schreiben, und zwar so, daß ihr Wort Gottes Wort wurde. In diesem Sinne hat das Vaticanische Concil[3]) die Inspiration näher definirt, und zwar einerseits weder die nachfolgende Sanction durch den hl. Geist, noch auch die bloße Irrthumslosigkeit als hinreichend für dieselbe erklärt, andererseits ein besonderes Zeugniß der Apostel für dieselbe als nothwendig erachtet, damit die Kirche uns auf Grund eines solchen Zeugnisses Glaubensgewißheit über den inspirirten Charakter der canonischen Schriften vermitteln kann.“[4])

„Die Inspiration ist als eine positive Einwirkung Gottes auf die heiligen Schriftsteller für alle Theile ihrer Bücher aufzufassen, so daß diese als Wort Gottes zu betrachten sind. Als positive Einwirkung erscheint sie, insofern sie im Willen Gottes, die religiösen Wahrheiten als göttliche Wahrheiten den Menschen mitzutheilen, wurzelt, und sich äußert in dem Antriebe des menschlichen Willens, in der Unterstützung der menschlichen Erkenntniß und in der Leitung bei der schriftlichen Darstellung. Diese Einwirkung besteht negativ in der Bewahrung vor Irrthum, positiv in der Einflößung der zu offenbarenden Wahrheiten, obwohl seit dem 16. Jahrhundert zwischen Offenbarung und Inspiration strenger unterschieden wird. Hand in Hand damit gehen die besonderen Veranstaltungen der göttlichen Vorsehung, welche die äußere Veranlassung zur Abfassung der dem göttlichen Willen entsprechenden Schriften gaben. Was aber den

[1]) So Jahn, Einleitung in die Bücher des N. T. I S. 19 Haneberg, Gesch. der biblischen Offenbarung. S. 774.
[2]) Loci theol. l. II. c. 18. p. 81.
[3]) Sessio 3. cap. 2.
[4]) Dr. J. Schwane, l. c. S. 278.

Umfang der Inspiration betrifft, so ist daran festzuhalten, daß die ganze hl. Schrift das Wort Gottes enthält, aber doch nicht alle Theile in gleich unmittelbarer Weise. Die prophetische Inspiration ist anders zu fassen als die der Hagiographen. Diese sagen auch nicht: So spricht der Herr, sondern reden in eigener Person über das, was der Vernunft und Erfahrung zugänglich ist: „doch mit Unterstützung des göttlichen Geistes," wie Thomas beifügt.[1]) Bei den Propheten ist aber der Act der Offenbarung von dem des Schreibens zu unterscheiden. Jedenfalls ist für alle Theile als Minimum die Irrthumslosigkeit zu fordern, welche nur aus göttlichem Beistand und göttlicher Einwirkung zu erklären ist. Dies ist der Inhalt der kirchlichen Entscheidungen über die Inspiration der hl. Schrift. Eugen IV. hat zu Florenz im Decret für die Jacobiten erklärt, daß die römische Kirche einen und denselben Gott als Urheber des Alten und Neuen Testaments, d. h. des Gesetzes und der Propheten und des Evangeliums bekenne, weil die Heiligen beider Testamente unter Inspiration desselben heiligen Geistes geredet haben. Das Tridentinum lehrt in der vierten Sitzung: „Da die Synode einsah, daß diese Wahrheit (des Glaubens) und diese Disciplin (der Sitten) enthalten ist in den geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Ueberlieferungen, welche aus dem Munde Christi von den Aposteln empfangen oder von den Aposteln selbst, unter Eingebung des hl. Geistes, gleichsam von Hand zu Hand überliefert bis auf uns gekommen sind, so nimmt sie, dem Beispiele der rechtgläubigen Väter folgend, alle Bücher, sowohl des Alten als des Neuen Testaments, da Gott der Urheber beider ist, wie auch die Ueberlieferungen selbst, sowohl die zum Glauben als die zu den Sitten gehörigen, welche gleichsam wörtlich von Christus oder vom hl. Geiste dictirt und durch die ununterbrochene Aufeinanderfolge in der katholischen Kirche bewahrt worden sind, mit gleicher Frömmigkeit und Ehrfurcht an und verehrt sie." Zugleich erklärt die Synode über den Umfang des Canons: „Wenn jemand nicht die ganzen unversehrten Bücher mit allen ihren Theilen, wie sie in der katholischen Kirche gelesen zu werden pflegen und in der alten allgemeinen lateinischen Uebersetzung vorhanden sind, als heilige und canonische annimmt, der sei im Banne." Das Vaticanum

[1]) S. th. 2, 2, 9. 124. a. 2. ad 3.

hatte nicht die Absicht, über das Wesen und die Ausdehnung der Inspiration etwas Neues aufzustellen, sondern nahm einfach die Bestimmungen des Tridentinums über die Quellen des Glaubens auf, fügte aber der letzten Bestimmung über den Canon noch bei: „Diese hält die Kirche für heilig und canonisch nicht deßhalb, weil sie nur durch menschlichen Fleiß zusammengestellt, durch ihr Ansehen dann gutgeheißen worden sind; noch bloß deßhalb, weil sie eine Offenbarung ohne Irrthum enthalten; sondern deßhalb, weil sie, unter Eingebung des hl. Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche übergeben worden sind." Für die Erklärung von „Urheber" berief man sich auf das Florentiner Concil: „weil die Heiligen beider Testamente unter Eingebung des hl. Geistes gesprochen haben." Entsprechend findet sich im zugehörigen Canon der Zusatz: „oder wer leugnet, daß sie göttlich eingegeben (inspirirt) seien."[1]) Gemeinsam ist in diesen Entscheidungen die Lehre, daß Gott, weil er die Schriftsteller inspirirt hat, der Urheber der ganzen hl. Schrift und aller Theile sei. Dies bezieht sich in erster Linie auf die Gleichstellung der proto- und deuterocanonischen Bücher. Unter den einzelnen Theilen sind gewisse kritisch beanstandete Partien zu verstehen, welche das Tridentinum anfänglich einer besonderen Untersuchung unterziehen wollte. Im Neuen Testamente gehören hierher der Schluß des Marcus-Evangeliums (16, 9—20), die Perikope von der Ehebrecherin (Joh. 8, 1—11, Luc. 22, 43 f.), und das Comma Joanneum (1. Joh. 5, 7). Die drei ersten Stellen wurden ausdrücklich in den Verhandlungen genannt. Besonders kritisch steht aber die Sache nur beim Komma. Da aber dasselbe nicht bloß in allen alten Codices[2]) und bei den Vätern fehlt, sondern auch in den Codices der Vulgata bis zum Jahre 800 sich nicht findet, so fällt es nicht nothwendig unter das Decret des Tridentinums[3]). Der Zusatz des Vaticanums ist eine nähere

[1]) Vgl. Zeitschr. für kath. Theol. 1894. S. 653 ff. Schöpfer, Bibel und Wissenschaft. Brixen 1896. S. 86 ff. 100 ff.

[2]) Dieses ist nicht ganz richtig. Der Text befindet sich in vielen alten Codices. Vgl. Kölner Pastoralblatt. 1897. S. 204.

[3]) Diesbezüglich hat aber am 13. Jan. 1897 die Cong. S. R. et V. Inquisitionis eine wichtige Entscheidung erlassen, indem sie erklärte, daß die Stelle des sog. Comma Joanneum nicht ohne Gefahr geleugnet oder bezweifelt werden könne. Es handelt sich bekanntlich um die Stelle 1. Joh. 5, 7: „Es sind drei, die Zeugniß geben im Himmel: der Vater,

Erklärung des Tridentinums. Er ist gegen diejenigen gerichtet, welche bei einzelnen Büchern den canonischen Charakter aus der inspiratio subsequens, der Approbation durch den hl. Geist oder die Kirche, ableiten wollten (Sixtus von Siena, Chrismann, Bonfrère, Frassen, Jahn u. a., zum Theil auch Calmet, Haneberg), oder doch die Möglichkeit einer Approbation durch Gott, z. B. beim zweiten Machabäerbuch, discutiren (Hamel, Lessius), oder die Irrthumslosigkeit allein ohne positive göttliche Einwirkung für ein hinreichendes Merkmal der Canonicität hielten (Colenson, R. Simon, Calmet, Dupin, Janssen). Positiv erklärt das Vaticanum das Spiritu s. dictante des Tridentinums mit „inspirante", welches schon das Florentinum gebraucht

---

das Wort und der hl. Geist; und diese drei sind eins." — „Es liegt auf der Hand, daß die Erklärung der hl. Inquisition trotz der nachfolgenden einfachen Bestätigung durch den Papst keine definitio de fide, sondern eine bloße Congregationsentscheidung ist. (Vgl. Scheeben, Dogm. I 248 ff.) Dennoch aber wird sie wegen des hohen Ansehens und der verpflichtenden Kraft, welche die Lehrurtheile des hl. Stuhles besitzen, die gerade in neuerer Zeit wieder lebhaft erörterte Controverse über die Aechtheit des Comma Joanneum zweifellos zum Austrag bringen. Indeß der hl. Stuhl die Aechtheit der Stelle 1. Joh. 5, 7 festhält, weist er nicht bloß die Angriffe der ungläubigen Wissenschaft gegen eine wichtige Beweisstelle für das Fundamentaldogma der hl. Dreieinigkeit zurück, sondern tritt auch den von manchen Theologen versuchten Abschwächungen des Tridentinischen Decrets über die Authentie der Vulgata entgegen. Damit bekräftigt er zugleich den Grundsatz, daß der usus Ecclesiae Latinae, der in unserem Falle mindestens seit einem Jahrtausend sicher nachweisbar ist, ein hinreichendes und zuverlässiges Kriterium der Canonicität ist, welches auch durch bedeutende textgeschichtliche Schwierigkeiten nicht entwerthet wird, sondern gerade zur Lösung dieser Schwierigkeiten seine volle Kraft behält. Die „Authentie", welche in der Entscheidung des hl. Stuhles dem Comma Johanneum zuerkannt wird, ist entweder direct von der authentia originalis, d. h. von der Inspiration und Canonicität der Stelle, oder mehr indirect von der authentia conformitatis, der treuen Wiedergabe des inspirirten Urtextes durch die Vulgata, zu verstehen. In beiden Fällen ist der Sinn derselbe: die Stelle von den himmlischen Zeugen ist im wahren und eigentlichen Sinne inspirirtes Wort Gottes, das zum Canon der hl. Schriften gehört. Im zweiten Falle, der wahrscheinlich die richtige Auslegung bietet, wird zugleich die unversehrte Erhaltung und unverfälschte Wiedergabe dieses Gotteswortes in der Vulgata ausgesprochen. Dagegen dürfte die Frage noch offen gelassen sein, ob das Komma schon dem ursprünglichen Text des ersten Johannesbriefes angehörte, oder ob es vielleicht als eine inspirirte Glosse (im Sinne von 1. Kor. 12, 10. 28; 14, 26), jedoch noch vor dem Abschluß der Offenbarung am Ende der apostolischen Zeit, in den canonischen Text gekommen ist.

hatte. Da weder philologisch noch historisch eine Steigerung des Ausdruckes vermuthet werden kann, so ist vielmehr anzuerkennen, daß dadurch die weitere Deutung des Dictirens von einer göttlichen Eingebung überhaupt stillschweigend gutgeheißen ist. Der weitere Zusatz: „und als solche übergeben worden sind", ist aus dem Zusammenhange klar. Er bildet den Gegensatz zu der nachträglichen Canonisirung durch die Kirche. Die Schrift muß von Anfang an, sobald sie die Kirche empfängt, inspirirt sein, kann es nicht nachträglich werden."[1])

4. Interpretation der Heiligen Schrift.

Dem kirchlichen Lehramt ist die Hinterlage des Glaubens anvertraut worden, dessen göttliche Quelle neben der Ueberlieferung in der heiligen Schrift fließt; es hat den Auftrag empfangen, allen Völkern das Evangelium zu bringen und, mit dem Charisma der Unfehlbarkeit ausgerüstet, dasselbe bis an's Ende zu bewahren. Daraus folgt, daß die Kirche allein durch ihr Lehramt die authentische Interpretation der heiligen Schrift in allen den Glauben betreffenden Fragen zu geben vermag.

„Da nicht der Buchstabe, sondern der Inhalt und Sinn der hl. Schrift Gegenstand des Glaubens ist, so setzt der Glaube und die Glaubensgewißheit eine unfehlbare Interpretation der hl. Schrift voraus, und zwar um so mehr, wenn man, wie der

Wollte jemand etwa in diesem Sinne die Ansicht Kaulen's, der in dem Komma einen „ehrwürdigen Commentar des Verses 8" erblickt (Einleitung, 3. Aufl. S. 43), modificiren, so dürfte er der neuesten Entscheidung des hl. Stuhles kaum widersprechen. Ob aber damit für die Lösung der textgeschichtlichen Schwierigkeiten viel gewonnen wäre, dürfte fraglich sein. Wir möchten eher annehmen, daß die drei Zeugen im Himmel zu dem Grundgedanken des Briefes gehören, wie dies Schell (Kath. Dogm. II 117 ff.) schon vor 7 Jahren in tiefsinniger Weise dargelegt hat, ohne daß dieser Fingerzeig unseres Wissens weiter verwerthet worden wäre. Würde die Exegese den Gedanken Schell's nachgehen und das von Johannes geltend gemachte Selbst-Zeugniß der himmlischen drei Zeugen für ihre Existenz und Einheit, wie es sich in dem Erlösungsopfer Christi und seiner Geistessendung offenbart, im Zusammenhange näher untersuchen, so dürfte das Comma Joanneum, statt eine Verlegenheit für die Erklärung zu sein, vielmehr den Schlüssel zu einem tieferen Verständniß des geheimnißvollen Briefes darbieten und dadurch von innen heraus seine beste Apologie erhalten." Der Katholik. Mainz 1897. S. 493—494.

[1]) Dr. Schanz, Apol. des Christenthums. Freiburg 1897. II. 586 bis 589.

Proteſtantismus will, die hl. Schrift als einzige Quelle des Glaubens betrachtet. Der Proteſtant muß daher entweder ſeine eigene Auslegung der hl. Schrift als unfehlbar behaupten, oder er muß zugeben, daß er bezüglich des wahren Sinnes der hl. Schrift keine unfehlbare Gewißheit, daher aber auch keinen göttlichen Glauben mit der jede Möglichkeit des Irrthums und Zweifels ausſchließenden Glaubensgewißheit, ſondern nur eine mehr oder minder wahrſcheinliche fromme Meinung oder eine wiſſenſchaftliche Ueberzeugung haben könne.“ [1])

Die unermeßliche Mehrzahl der Proteſtanten iſt überdies völlig außer Stande, ſich über die in der Schrift enthaltene Wahrheit eine eigene Ueberzeugung zu bilden. Viele können die hl. Schrift nicht einmal leſen. Den meiſten, ſelbſt der gebildeten Klaſſen, fehlen die nothwendigen Vorkenntniſſe, um die hl. Schrift in der Urſprache oder ſelbſt in einer Ueberſetzung zu verſtehen und zu erklären. An Stelle der durch den Beiſtand Gottes unfehlbaren und durch die Uebereinſtimmung aller Zeiten und Völker auch für den geſunden Menſchenverſtand verbürgten einen und ſtets ſich gleichbleibenden Autorität der kath. Kirche ſind die Proteſtanten auf die zahlloſen, ſtets wechſelnden Autoritäten der Gelehrten angewieſen. Die evangeliſche Freiheit des gemeinen Mannes beſteht darin, Alles dahingeſtellt ſein zu laſſen und nichts feſt zu glauben oder ſeinem jeweiligen Prediger, einem zufällig in die Hand gefallenen Buche zu glauben. Zu bemerken iſt ferner, daß in der proteſtantiſchen Kirche der Rationalismus, welcher die hl. Schrift lediglich durch menſchliche Vernunft und Wiſſenſchaft auslegen will, ſeit der Mitte des 18. Jahrhunderts immer mehr zur Herrſchaft kommt. Daß die natürliche Wiſſenſchaft übernatürliche Wahrheiten nicht auf Grund eines übernatürlichen Glaubens und nicht unter der Leitung einer übernatürlichen Erleuchtung, ſondern nur durch menſchlichen Verſtand und die Hilfsmittel menſchlicher Wiſſenſchaften erkläre und ſo ohne Gott über Gottes Wort richte, das iſt ein Widerſinn. Die Zerſetzung des geſammten wahren und weſentlichen Inhalts der hl. Schrift und des Chriſtenthums durch das rationaliſtiſche Schriftprincip iſt übrigens die thatſächliche und beſte Widerlegung dieſes Princips ſelbſt.

Die orthodoxen Proteſtanten huldigen dem „Supernaturalismus“, der in der hl. Schrift eine übernatürliche Offenbarung

[1]) Dr. Heinrich, Dogm. Theolog. Mainz 1881. I 780.

und übernatürliche Geheimnisse anerkennt. Die Anhänger dieses Systems behaupten, daß die hl. Schrift ihren wahren Sinn dem Leser unmittelbar nnd unfehlbar selbst erschließe. Sie behaupten ferner, daß die hl. Schrift absolut klar sei, zwar nicht für jeden, wohl aber für den vom innerlichen Gnadenlichte erleuchteten Leser, und daß dieses Licht einem jeden, der die Schrift liest oder auch lesen hört, unfehlbar zu Theil werde! Diese Behauptungen beruhen aber auf einer unerwiesenen und willkürlichen Annahme und stehen mit der hl. Schrift, mit den Thatsachen, mit dem Wesen des Christenthums in Widerspruch.

Die hl. Schrift sagt selbst, „daß Vieles in den Briefen des hl. Paulus schwer zu verstehen ist, was von Unverständigen, wie überhaupt die heiligen Schriften, zu ihrem eigenen Verderben mißverstanden wird." (2. Petr. 3, 15. f.) Die meisten Häresien sind ferner aus der verkehrten Erklärung der hl. Schrift hervorgegangen. Wenn es übrigens wahr wäre, daß ein inneres Gnadenlicht jeden Leser der hl. Schrift erleuchtet, dann müßten nothwendig alle redlichen Leser in der Auslegung derselben übereinstimmen. Das Gegentheil ist der Fall. Diejenigen Protestanten, welche dieselbe hl. Schrift lesen und vom hl. Geist erleuchtet zu sein behaupten, stehen — wie es die alltägliche Erfahrung bezeugt— in den wichtigsten Punkten mit einander in Widerspruch und wechseln fort und fort ihre Glaubensmeinungen, während doch der hl. Geist nothwendig allezeit derselben Wahrheit Zeugniß gibt. Das protestantische Schriftprincip steht mit der Weisheit Gottes und Christi im Widerspruch. Nach der Erfahrung aller Jahrhunderte ist die hl. Schrift allein gänzlich ungeeignet, den Menschen Glaubenseinheit und Glaubensgewißheit zu sichern. Sie wird vielmehr zu einer Quelle endloser Glaubenszweifel und Glaubensstreitigkeiten, die, weil ein Richter fehlt, niemals entschieden werden können. Christus hat vielmehr ein einheitliches und allgemeines Lehramt in Petrus und den Aposteln und ihren Nachfolgern zum Dienste seines ganzen Werkes eingesetzt. (Epheſ. 4, 11—16.)

Das mit der Natur der Dinge in Widerspruch stehende protestantische Schriftprincip ist übrigens bei den Protestanten selbst niemals in Wahrheit verwirklicht worden. Die Reformatoren selbst haben ihr Bekenntniß und ihre Kirchengemeinschaft auf Autorität und Ueberlieferung gegründet. So haben sie die hl. Schrift selbst und ihre Inspiration, die ökumenischen Symbole,

die durch die Lehrentscheidungen der Päpste und Concilien definirte Lehre von der Schöpfung, der Dreifaltigkeit, der Menschwerdung Gottes u. s. w. von der kath. Kirche angenommen und den Gnosticismus, Manichäismus, Arianismus, Nestorianismus u. s. w. als verworfene Irrlehren behandelt. Practisch ruhte der Glaube der alten Protestanten in allen diesen Lehrpunkten auf der Ueberlieferung der katholischen Kirche. So schrieb auch Luther gegen die „Sectirer", welche das von ihm selbst aufgestellte Schriftprincip gegen ihn geltend machten: „Wenn dieses (die wahre Gegenwart Christi im Sacrament) ein neuer Artikel wäre und nicht von Anfang der heiligen christlichen Kirche, und wäre nicht bei allen Kirchen noch bei der ganzen Christenheit in aller Welt so einträchtlich gehalten, wäre es nicht so gefährlich und schrecklich, daran zu zweifeln oder zu disputiren, ob's recht sei. . . . Wer nun daran zweifelt, der thut eben so viel, als glaubet er keine christliche Kirche, und verdammt nicht nur die ganze heilige christliche Kirche als eine verdammte Ketzerin, sondern auch Christum selbst mit allen Aposteln und Propheten, die diesen Artikel, da wir sprechen: ich glaube eine christliche Kirche, gegründet haben und gewaltig bezeuget, nämlich Christus bei Matth. 28, 16: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt" und St. Paulus in 1. Timoth. 3, 15: „Die Kirche Gottes ist eine Säule und Grundfeste der Wahrheit."[1])

5. Das Bibellesen.

Denjenigen, welche die hl. Schrift im Geiste des Glaubens und der Kirche und mit der dazu erforderlichen Vorbildung lesen, hat die kath. Kirche stets die Lesung derselben nicht nur erlaubt, sondern sie auch dazu ermuntert.[2]) Ob die Lectüre der hl. Schrift, zumal in der Volkssprache, heilsam oder verderblich oder unter welchen Bedingungen sie zu gestatten sei, richtet sich nach den verschiedenen Zeitverhältnissen. Daher hat die Kirche ja zu Zeiten das Lesen der hl. Schrift eingeschränkt; so durch die Synode von Toulouse von 1229 gegenüber den Albigensern und Waldensern; so dem Protestantismus gegenüber durch die

[1]) Luther's Sendbrief wider etliche Rottengeister an Markgraf Albrecht v. Brandenb. Walch. Ausg. XX. 2089.

[2]) Perrone, Loci Theol. de S. Script. cap. 5. prop. 2.

Vorschrift, daß die hl. Schrift nur von solchen gelesen werden soll, welche hierzu von den kirchlichen Oberen für fähig erkannt worden sind.

Ein absolutes Verbot des Bibellesens hat die kath. Kirche nie erlassen; im Gegentheil hat die Kirche zu allen Zeiten[1]) ein frommes und gläubiges Lesen der hl. Schrift gefördert, namentlich durch die Genehmigung zahlreicher Bibelübersetzungen in allen Landessprachen. „So erschien im Reformationszeitalter mit kirchlicher Genehmigung die deutsche Bibelübersetzung Emser's. Gregor XIII. und Clemens VIII. approbirten die polnische Bibelübersetzung des Jesuiten Wiechio; kirchlich genehmigt ist die 1609 erschienene Douacenser englische Bibelübersetzung. Italienische Bibelübersetzungen erschienen von Malermi, Brucioli, namentlich aber von Martini, Erzbischof von Florenz, welche auf's Neue von Pius VI. durch Breve vom 17. März 1778 empfohlen wurde. In welch' ungeheurer Zahl von Exemplaren in unserer Zeit die vom apostolischen Stuhle genehmigte Bibelübersetzung Allioli's in Deutschland und ähnliche approbirte Uebersetzungen der hl. Schrift in Frankreich und anderen Ländern erschienen sind, ist bekannt."[2])

Als „Vater des Bibelverbotes" wird protestantischerseits der Papst Gregor VII. genannt. In einem Briefe vom 2. Jan. 1080[3]) an den Herzog von Böhmen Wratislaw äußerte er sich, daß er es für unklug und unstatthaft finde, die hl. Schrift in die dortige Landessprache zu übersetzen und zwar wegen der Gefahr der Vermehrung und des Mißverständnisses von Seite des ungebildeten Volkes. Der Brief Gregor's ist aber hauptsächlich geschrieben, um die unkluge Bitte der Böhmen bezüglich der Abhaltung des Gottesdienstes in slavischer Sprache abzuweisen. Der Protestant Rietschel bemerkt: „Es ist richtig, daß dieses Verbot nicht, wie vielfach von protestantischer Seite behauptet wird, ein förmliches Verbot der Bibelübersetzungen in

[1]) Im Mittelalter war ganz gewiß vielfach eine größere und bessere Kenntniß der hl. Schrift und ihres Inhaltes im Volke verbreitet, als in der protestantischen Bevölkerung Deutschlands im 19. Jahrhundert. Längst vor der Reformation gab es fast in allen Sprachen zahlreiche Ausgaben und Drucke der Bibel. Vgl. Kehrein: Zur Geschichte deutscher Bibelübersetzungen vor Luther. Stuttgart 1851. H. V. Wört, Ueber Bibelkenntniß und Bibellesen in älterer und neuerer Zeit.

[2]) Dr. Heinrich, Dogm. Theol. I 831.

[3]) S. Greg. VII. Epist. 7, 11.

die Landessprache enthält.“ [1]) Auch ein Brief Innocenz' III. wird protestantischerseits als ein „Bibelverbot enthaltend“ ausgebeutet. „Auf den Bericht des Bischofs von Metz, daß in seiner Diöcese Männer und Weiber die hl. Schrift in französischer Sprache lasen, in heimlichen Zusammenkünften sich gegenseitig predigten, die sich davon fernhaltenden verachteten und den Priestern gegenüber, die sie belehren wollten, ihre Anschauungen verträten, schrieb Innocenz III. im Jahre 1199 an die Glieder der Diöcese.“ [2]) Der Papst sagte, daß im Allgemeinen die Sehnsucht nach dem Lesen der hl. Schrift etwas Löbliches sei, daß es aber gefährlich sei, wenn einfältige und ungebildete Menschen die Tiefen der hl. Schrift, welche selbst für Gelehrte voll der Geheimnisse sei, zu ergründen suchen. „Neben anderen Schriftstellen führt Papst Innocenz dabei auch die (gewöhnlich außer Zusammenhang citirte) Stelle des Exodus an, wonach Gott befahl, das Thier, welches den Berg Sinai berührte, solle gesteinigt werden.“ [3]) Der Protestant Rietschel citirt die Hauptstelle des lateinischen Briefes und bemerkt: „Diese Worte sind häufig von Protestanten als Verbot des Bibellesens für die Laien benutzt worden. Der Tenor derselben richtet sich aber nur gegen das Lesen und Lehren in geheimen Versammlungen von seiten solcher, welchen die Bedingungen rechten Verständnisses und ordentlichen Berufes fehlen. Ausdrücklich wird ja der Eifer, die Schrift durch eigenes Studium zu verstehen, gelobt. Innocenz untersagt nicht die Benutzung der Bibeln in der Volkssprache und giebt in einem Schreiben an den Bischof den Grund zu solcher Zurückhaltung an. . . Es sei die Frage, ob die Betreffenden, welche die Schrift übersetzt haben oder die übersetzte lehren, vom Glauben und der Lehre abwichen. . . . Der Bischof soll genau die Wahrheit erforschen . . . und soll berichten, worauf Innocenz die Entscheidung treffen werde. Aus alledem geht deutlich hervor, daß von einem Verbot der Bibel in der Volkssprache nicht die Rede ist.“ [4])

---

[1]) G. Rietschel in der Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche. Herausg. von A. Hauck. Leipzig 1897. II 702.

[2]) G. Rietschel l. c.

[3]) O. Schmid in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. Freiburg 1883. II 680.

[4]) G. Rietschel l. c.

„Es ist zum Theil noch heute der Irrthum verbreitet, als hätte der mittelalterlichen Kirche die rechte Schätzung der Bibel gefehlt. Ein geschichtlicher Blick wird die kaum ermeßbaren Schwierigkeiten in den ersten Zeiten der germanischen Kirchen erwägen. Um sich die Bibel anzueignen, mußten Germanen und Slaven christlich denken und die Kirche in ihren Sprachen reden lernen und diese zu Schriftsprachen umbilden. Das war schwerer, als in der heutigen Mission, weil man die unschätzbaren Vortheile moderner Sprachwissenschaft und entsprechender kirchlicher Vorbildung entbehrte. Umsomehr zeugt die vorhandene Leistung für die Hochschätzung und ihre den nachhaltigsten Eifer erzeugende Kraft. . . Trotz der Verachtung der Renaissance gegen dieses barbarische Fabelbuch arbeitete man seit dem 15. Jahrhundert selbst unter den Augen des Papstes mit allen Mitteln des fortschreitenden Geisteslebens daran, ein besseres Verständniß der Bibel zu gewinnen und durch Uebersetzungen wie auf anderen Wegen zu verbreiten.“ [1])

Infolge der Mißbräuche, welche die Albigenser, die Waldenser und andere Ketzer mit der hl. Schrift getrieben, haben einzelne Synoden[2]) den Laien verboten, die Bibel zu lesen. Diese Snoden haben aber nur Verbote für die ihrer Jurisdiction untergebenen Gegenden erlassen. So die Synode von Toulouse[3]) (1229) und die Synode von Tarragona[4]) (1233). „Jakob I. wiederholt in einer Verordnung um das Jahr 1276 den Beschluß dieser Synode von Tarragona.[5]) Die Synode von Tarragona vom Jahr 1317 verbot für die Beguinen und Begharden und die Tertiarier der Franziskaner ebenfalls den Besitz aller theolog. Bücher in der Volkssprache mit Ausnahme von Gebetbüchern. Die Verordnung Jakobs I. wurde von späteren Königen erneuert und von Paul II. (1464—71) bestätigt[6]) . . . Die päpstliche

---

[1]) Kähler in Realencyklop. für protest. Theologie und Kirche, herausg. von Hauck. Leipzig 1897. II 687, 688.

[2]) Synoden nennt man die Versammlungen der Bischöfe einer Provinz oder eines Landes, sowie die Versammlungen der Geistlichen einer Diözese.

[3]) Hefele, Concilien-Geschichte, Freiburg 1863 V, 875.

[4]) Hefele, l. c. S. 918.

[5]) Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. Bonn 1883. S. 43.

[6]) Reusch, l. c.

Bestätigung der Verordnung Jakob's I. hatte nur locale Bedeutung."[1])

Im Jahre 1380 veröffentlichte Wiclif eine englische Bibelübersetzung, in welcher die deuterocanonischen Bücher fehlten. Nachdem die Synode zu Oxford 1383 Wiclif wegen seiner Uebersetzung der Ketzerei beschuldigt hatte, beschloß die dritte Synode zu Oxford 1408: „es solle fortan niemand eigenmächtig irgend einen Text der hl. Schrift in Büchern und Tractaten in die englische oder eine andere Sprache übersetzen und bei Strafe der größeren Excommunication sollte niemand solche Bücher und Tractate, die zur Zeit Wiclif's oder seitdem geschrieben worden, ganz oder theilweise, öffentlich oder privatim lesen dürfen, bis die Uebersetzung von dem Bischofe oder von dem Provinzialconcil gutgeheißen worden."[2]) Thomas Morus bezeugt, er habe selbst alte Bibeln gesehen, die von dem Bischof eingesehen und in den Händen von gut katholischen Laien gelassen worden seien.[3]) Ein Decret des Erzbischofes Berthold von Mainz vom Jahre 1485 und 1486 verbietet den Druck und den Verkauf aller deutschen Uebersetzungen, welche nicht von gewissen Kommissaren genehmigt seien. „Ueberblicken wir diesen ganzen Zeitraum (das Mittelalter), so ist von einem allgemeinen kirchlichen Verbot des Bibellesens für die Laien nicht die Rede. . . In Deutschland ist ein reges Interesse für die Verbreitung der Bibel in der Volkssprache seit Ende des 14. Jahrhunderts und besonders seit 1466 zu erkennen, ohne daß sich dabei häretische Einflüsse geltend machen. . . . Die Kirche duldete diese Bestrebungen, so lange sie nicht mißbraucht wurden".[4])

Im Jahre 1564 veröffentlichte Pius IV. den auf Befehl des Concils von Trient verfaßten Index librorum prohibitorum (Verzeichniß der verbotenen Bücher), welcher in der 3. und 4. Regel die erste allgemein verpflichtende Einschränkung des Lesens der hl. Schrift in der Volkssprache enthält. Der Papst schreibt u. a.: „Da es durch die Erfahrung offenbar geworden, daß, wenn die hl. Schrift in der Landessprache überall ohne Unterschied zugelassen wird, daraus in Folge der

[1]) G. Rietschel, l. c. S. 703, 704.

[2]) Hefele, l. c. VI 817.

[3]) Blunt, Reform of the Ch. of Engl. 1878 I, 505.

[4]) Rietschel, l. c. S. 704.

Verwegenheit der Menschen mehr Schaden als Nutzen entspringt, so hat es in diesem Stücke bei dem Urtheile des Bischofs oder Inquisitors sein Bewenden; diese sollen auf das Gutachten des Pfarrers oder Beichtvaters das Lesen der von katholischen Verfassern in die Landessprache übersetzten Bibeln denen erlauben, von denen sie sich überzeugt halten, daß ihnen aus solcherlei Lesung kein Nachtheil erwachsen, sondern nur eine Zunahme des Glaubens und der Frömmigkeit erfolgen kann. Diese Genehmigung sollen sie schriftlich erhalten." Sixtus V. entzog im Jahre 1590 den Bischöfen das Recht, die erwähnte Erlaubniß zu ertheilen, und reservirte dasselbe sich und der Congregation des Index. Auf Grund eines Decretes der Indexcongregation 1757 fügte Benedict der XIV. den Zusatz bei: Wenn die Uebersetzungen in die Volkssprache vom hl. Stuhl approbirt oder mit Anmerkungen aus den Schriften der heiligen Väter oder anderer gelehrter Männer versehen sind, dann ist deren Lesen erlaubt. Zufolge eines Monitum der Indexcongregation vom 7. Januar 1836 ist nur das Lesen derjenigen Bibeln erlaubt, welche vom hl. Stuhl approbirt und mit Anmerkungen aus den Schriften der heiligen Väter oder anderer gelehrter katholischer Männer versehen sind.

Protestantischerseits verweist man noch auf ein Breve Pius VII. und einige Encycliken von Päpsten, wodurch angeblich das Bibellesen den Katholiken verboten werden sollte. Das war nicht der Fall. Der Protestant Rietschel schreibt diesbezüglich: „In der russischen Bibelgesellschaft ließ der Erzbischof Stanislaus Siestrzencewicz von Mohilew das Neue Testament nach der Wujek'schen Bibelübersetzung 1815 neu drucken. Pius VII. tadelte ihn in einem Breve vom 3. September 1816, daß er „arglistig zu irrigem Sinne verdrehte Uebersetzungen in verschiedenen Sprachen unter das Volk verbreite, die zum Verderbniß der reinen Lehre veranstaltet seien." . . . . „Die folgenden Jahrzehnte bringen eine Reihe Erlasse von Päpsten gegen die Bibelgesellschaften, die allerdings hauptsächlich dadurch verursacht sind, daß die Bibelgesellschaften meist Uebersetzungen von Häretikern verbreiten: Leo XII. in der Encyclika vom 5. Mai 1824, Pius VIII. in der vom 25. Mai 1829, Gregor XVI. in der vom 15. August 1840 und vom 8. Mai 1844. Pius IX. äußert sich gegen die Bibelgesellschaften in den Encycliken vom 9. November 1846 und 8. December 1849. In

dem Syllabus von 1864 werden im § 4 Socialismus, Communismus, Bibelgesellschaften u. s. w. zusammengestellt.“ [1])

Unter der gegenwärtigen Disciplin der Kirche bleibt erlaubt die Lesung der hl. Schrift im Urtext des Alten und Neuen Testamentes, in der Uebersetzung der LXX und der Vulgata wie in allen alten orientalischen Uebersetzungen, in der Landessprache aber nur beim Gebrauche einer von den Behörden approbirten und mit Anmerkungen versehenen Uebersetzung.[2]) Dagegen ist durch die gegenwärtige Gesetzgebung verboten das Lesen der Bibel in protestantischen Uebersetzungen, die entweder offenbar gefälscht oder mit Recht verdächtig sind, sowie in Uebersetzungen, die zwar von katholischen Schriftstellern abgefaßt, aber nicht approbirt und nicht mit Anmerkungen versehen sind. Das letztere Verbot ist jedoch dem Ermessen des Bischofs anheimgegeben.

6. Die Heilige Schrift ist nicht die alleinige Quelle der Glaubenslehre.

„Wer die hl. Schrift zur alleinigen Erkenntnißquelle der Heilslehre Jesu macht, der macht aus ihr etwas, was sie 1. ihrer Natur nach nicht sein kann, 2. nach den Anordnungen Jesu nicht zu sein braucht, 3. nach der Absicht ihrer Verfasser nicht sein soll, 4. nach ihren eigenen Aeußerungen nicht sein will und 5. im ganzen Alterthum nie gewesen ist.“ [3])

1. Ihrer Natur nach ist die hl. Schrift ein todtes Buch, welches der Erkläruug bedarf. Die Bibel ist in zwei fremden und sogar völlig ausgestorbenen Sprachen geschrieben, nämlich in der hebräischen und in der altgriechischen Sprache. Sie enthält viele dunkle Stellen und berührt fremde Verhältnisse aller Art. Die morgenländische Redeweise ist voller Bilder, Parabeln und Gleichnisse und kann mitunter zu Mißverständnissen führen. Die Protestanten haben das Alles eingesehen und sind zu der leeren Ausflucht gekommen, daß der hl. Geist den einzelnen Leser der hl. Schrift zum richtigen Verständniß derselben übernatürlich

---

[1]) G. Rietschel, l. c. S. 710.

[2]) Malou, La Lecture de la Sainte Ecriture. Louvain 1846. S. 60.

[3]) Dr. Vosen, Der Katholicismus und die Einsprüche seiner Gegner. 3. Aufl. Freiburg 1885. S. 146. Vgl. die Ausführungen S. 146—163.

erleuchte. Wann und wo hat aber der hl. Geist eine solche Erleuchtung zugesagt? Und wenn es der Fall wäre, so müßten Alle in der Erklärung vollkommen übereinstimmen, da der hl. Geist sich nicht selbst widersprechen kann. Aber nicht nur in unwesentlichen Nebendingen, sondern in den allerwesentlichsten Glaubensfragen waltet in der protestantischen Kirche die größte Glaubensverschiedenheit. Luther sagte, daß ihn das Wort der hl. Schrift in Beziehung auf das hl. Abendmahl ausdrücklich zum Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi im Altarsacramente zwinge, während Zwingli und Calvin in dieser Erklärung des hl. Textes nur ein Mißverständniß des hl. Textes sahen. Luther und Calvin verstanden die Bibel, wo sie Jesum den Sohn Gottes nennt, in dem Sinne der wirklichen Gottheit des Erlösers und Wesengleichheit mit dem Vater; die Socinianer lasen aus denselben Worten heraus, daß Christus ein purer Mensch sei, welcher nur als ein ausgezeichneter Liebling Gottes mit jenem Titel Sohn Gottes besonders beehrt wurde, da wir ja Alle Kinder Gottes seien. Wenn der hl. Geist an allen Lesern der Bibel ein förmliches Wunder von göttlicher Erleuchtung vollführen wollte, so könnte er ebenso leicht das Wunder des Pfingsttages erneuern und den ganzen Schatz der Wahrheit unmittelbar ohne das Buch verleihen. Außerdem würden die Armen, die keine Bibel besitzen oder sie nicht lesen können, dieser wunderbaren Begnadigung nicht theilhaftig.

2. Die Bibel braucht die alleinige Erkenntnißquelle des Christenthums nicht zu sein, da Christus, der Herr, wie wir später sehen werden, für alle Zeiten ein lebendiges Lehramt eingesetzt und demselben mit unzweideutigen Worten seinen übernatürlichen Beistand zur unfehlbaren Erhaltung seiner Lehre für alle Tage bis an's Ende der Welt zugesagt hat. Das Lehramt soll die Mängel des schriftlichen Wortes beseitigen. Der alleinige schriftliche Weg hätte weit größerer übernatürlicher Nachhilfe bedurft, als der mündliche. Die „Bibel allein" könnte nur ihrem Zwecke entsprechen, wenn erstens jedem zum Glauben Berufenen ein Exemplar zugänglich wäre, wenn zweitens Jeder lesen könnte, und wenn drittens das ganze Buch von jedem Leser nothwendig vollkommen verstanden würde. Dieses Alles trifft im gewöhnlichen Leben nicht zu.

3. Die hl. Schrift soll auch nach den Absichten ihrer Verfasser nicht die einzige Erkenntnißquelle für die Heilslehre Jesu

sein. Hätten die Schriften des Neuen Testamentes das einzige und vollständige Lehrbuch des Christenthums sein sollen, so hätten sie uns den Stoff in wohlgeordnetem System und in klarer Uebersicht darbieten müssen. Das Neue Testament besteht aus 27 sehr von einander verschiedenen Schriftstücken. Die Verfasser schrieben zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Weltgegenden. Von einer Vereinbarung über das gegenseitige Ergänzen der Schriftstücke des Neuen Testamentes finden wir keine Spur. Diese Schriftstücke sind durchweg Gelegenheitsschriften: nirgendwo tritt ein Gesammtsystem oder eine Vertheilung des Stoffes an die verschiedenen Schriftsteller hervor. Jeder schreibt nur das, was ihm für den vorliegenden Zweck dienlich erscheint. Viermal wird das Leben Jesu beschrieben und hierin manche Thatsache und Anordnung dreimal oder viermal wiederholt, während die Schriften des Neuen Testamentes über manche wichtige Frage keinen genügenden Aufschluß geben.

4. Wer die hl. Schrift zur alleinigen Erkenntnißquelle der Heilslehre Jesu macht, der macht aus ihr etwas, was sie nach den eigenen Aeußerungen der h. Verfasser nicht sein will. Nirgendwo finden wir eine Anweisung des Herrn an die Apostel, die Lehre aufzuschreiben, nirgendwo eine Andeutung irgend eines Apostels, daß für die Christen ein Lehrbuch des Evangeliums bestehe. „Wo sich eine Hinweisung auf das Lesen der hl. Schrift findet, oder wo vom Forschen in derselben die Rede ist, da ist offenbar nicht das Evangelium, sondern nur das Alte Testament gemeint, so daß man nur mit vollem Verkennen des Sachverhaltes sich auf diese Stelle berufen konnte, um den protestantischen Satz vom Erforschen der evangelischen Wahrheit aus der Bibel allein zu vertheidigen. Ueberall, wo von Erlangung der richtigen Erkenntniß der christlichen Lehre im Neuen Testament die Rede ist, wird immer nur auf den mündlichen Lehrvortrag der Apostel und auf die unverfälschte Erhaltung dieses hinterlegten Schatzes durch die nachfolgenden Lehrer hingewiesen.[1]) (So 1. Tim. 6,20; 2. Tim. 1,13; an Titus 1,9; 2,1; 3,8.) Am Ende des Evangeliums des hl. Johannes heißt es: „Es giebt aber noch vieles Andere, was Jesus gethan hat. Wenn man dieses Alles schreiben sollte bis auf's Letzte, so

[1]) Dr. Vosen, l. c. S. 162.

würde, glaube ich, die Welt die Bücher nicht fassen, welche dann zu schreiben wären".

5. Das Alterthum hat nie die Bibel als einzige Erkenntnißquelle der Lehre Jesu betrachtet. Beim Entstehen der ältesten christlichen Gemeinden waren die Bücher des Neuen Testamentes größtentheils noch nicht vorhanden. Es hat sehr lange gedauert, bis die Sammlung des ganzen Neuen Testamentes allerorts verbreitet war. Da die Bücher damals nur durch das mühevolle Mittel des Abschreibens und mit Anwendung theuren Schreibmaterials verbreitet werden konnten, so waren nur Wohlhabende im Stande, in den persönlichen Besitz der hl. Schriften zu gelangen. Für die Begründung der Lehre, sowohl beim Unterricht als in der Vertheidigung gegenüber den Irrlehren, finden wir nirgendwo im Alterthum den Grundsatz anerkannt, daß man die Christenlehre nur allein aus der hl. Schrift zu schöpfen habe. Schon Irenäus († 202) erklärt, daß man bei Fragen um den rechten Glauben sich an die hergebrachte mündliche Lehre der Kirche und besonders an die Tradition der Kirche zu Rom zu halten habe.

Daß die Bibel nicht die alleinige Erkenntnißquelle der Lehre Jesu sein kann, geht auch aus folgenden Erörterungen hervor:

„Die Widersprüche, in denen sich der Protestantismus seit seiner Entstehung ununterbrochen bewegt, sind zugleich auch eine Widerlegung und ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß derselbe nicht aus Gott ist und daß auf protestantischem Gebiete die Kirche Christi nicht zu suchen und nicht zu finden ist. Gleich mit Luther und in Luther beginnen schon die Widersprüche und Inconsequenzen. Wenn Luther nicht Worte genug fand, die Kirche zu schmähen und ihr gegenüber die „Bibel allein" als Princip des christlichen Glaubens hinzustellen, so vergaß er dabei aber nur das Eine, daß er die Bibel selbst von dieser „verteufelten und durchteufelten Kirche" herüber genommen, und daß er überhaupt nur auf das Zeugniß der lebendigen und unfehlbaren Tradition der Kirche hin wußte, welche unter den aus dem christlichen Alterthum auf uns gekommenen Büchern zu den göttlich inspirirten gehören und welche nicht; Luther übersah, daß die Voraussetzung, von welcher er ausging und auf die er seine ganze Lehre aufbaute, tief in der von ihm so geschmähten und gehaßten Tradition der

katholischen Kirche wurzelte nnd ohne sie in der Luft steht. Er übersah, daß er, indem er die Tradition der kath. Kirche in aller Weise schmähte und verwarf, nichtsdestoweniger selbst wiederum eben diese Tradition zum Stütz- und Ausgangspunkt seiner ganzen weiteren Entwickelung nahm.[1]) In ruhigen und lichten Momenten hat Luther freilich mitunter dieses eingesehen. So z. B. schreibt er im Jahre 1528, also elf Jahre nach dem Beginn seines Kampfes gegen die Kirche, sich selbst und seinem ganzen Werke das Urtheil, indem er sagt: „Wir bekennen, daß unter dem Papstthum viel christliches Gut sei und daselbst auch herkommen sei auf uns: nämlich, wir bekennen, daß im Papstthum die rechte heilige Schrift sei, rechte Taufe, rechtes Sacrament des Altars, rechte Schlüssel zur Vergebung der Sünde, rechtes Predigtamt, rechter Katechismus. Ich sage, daß unter dem Papst die rechte Christenheit ist, ja, der rechte Ausbund der Christenheit, und viel frommer, großer Heiligen".[2]) Und zehn Jahre später, im Jahre 1538, also fast zwanzig Jahre nach seinem vollständigen Abfall von der Kirche, schrieb er: „Wahr ist's, im Papstthum ist Gottes Wort, Apostelamt, und daß wir die heilige Schrift, Taufe, Sacrament und Predigtstuhl von ihnen genommen haben; was wüßten wir sonst davon? Darum muß auch der Glaube, christliche Kirche, Christus und der hl. Geist bei ihnen sein."[3]) Ebenso gerieth Luther mit sich selbst in Widerspruch hinsichtlich seiner Behauptung, daß die hl. Schrift der Auslegung nicht bedürfe, indem sie für sich selbst vollkommen evident sei. Wenn er in den früheren Jahren seiner reformatorischen Thätigkeit behauptete, „es sei auf Erden kein klarer Buch geschrieben, denn die hl. Schrift" . . . , und daß darum die hl. Schrift der Auslegung durch die Kirche nicht bedürfe, so beugte er sich am Ende seines Lebens nach allen den bitteren Erfahrungen, die er mit den „Sacramentirern" und „Schwarmgeistern" gemacht, vor der Schwierigkeit, dem

---

[1]) Die Inconsequenzen des protestantischen Princips sind in scharfer und klarer Weise u. a. in folgenden zwei Werken dargelegt: J. v. Radowitz, Gesammelte Schriften. Berlin 1852—54 V 130—139. Ludolph von Beckedorff, Die katholische Wahrheit. 3. Aufl. 1852. 1—170. Ueber Beckedorff selbst vgl. Rosenthal, Convertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrhundert. Schaffhausen 1866—1870. I 368—377.

[2]) Luther's Werke. Ausg. von Walch. XVII. 2646.

[3]) Luther's Werke (Walch) VIII. 480.

Tiefsinn und der Unergründlichkeit der hl. Schrift, indem er zwei Tage vor seinem Tode in der letzten Aufzeichnung, die aus seiner Feder hervorgegangen ist, schrieb: „Die hl. Schrift meine Niemand genugsam verschmeckt zu haben, er habe denn hundert Jahre lang mit Propheten, wie Elias und Elisäus, Johannes dem Täufer, Christus und den Aposteln die Kirchen regiert.“ [1]) Und wie wenig ferner dem protestantischen Volke gedient ist, wenn man es auf die „Bibel allein“ verweist, das mögen uns folgende protestantische Zeugnisse zeigen: „Unter hundert christlichen Haushaltungen“, sagt Tholuck's literarischer Anzeiger, „findet sich kaum eine, in der die Schrift noch gelesen würde.“ [2]) „Das Volk,“ sagt Güder, „nährt ein geheimes Mißtrauen gegen die Bibel, es weiß nicht sicher, woran es mit ihr ist.“ [3]) „Im finsteren Mittelalter,“ klagt Hengstenberg's evangelische Kirchenzeitung, „wo die Bibel so viele hundert Thaler kostete, als sie jetzt um Groschen zu haben ist, wo aber das ganze Leben mit seinen Sitten, Festen und Nahrungszweigen und Nahrungsmitteln in die Kirche eingerahmt war, war die Unbekanntschaft mit der Bibel, war die Verlegenheit, eine christliche Frage zu beantworten, nicht so groß, als bei dem gegenwärtigen Geschlecht.“ [4])

Die hl. Schrift ist ein geheimnißvolles Buch, dessen wahren Sinn nur die Kirche, die durch den Beistand des hl. Geistes unfehlbar ist, feststellen kann. Nur dem Lehramt in der kath. Kirche ist der Beistand des hl. Geistes verheißen, und nicht jedem Christen. Auch sind protestantischerseits hunderte von Secten entstanden, die alle ihre sich widersprechenden Lehren aus der hl. Schrift beweisen wollten. Bald nach Luther's Auftreten war ihre Zahl schon so groß, daß der protest. Archidiaconus Claus Harms schreiben konnte: „Alle Lehren, die noch von Protestanten allgemein geglaubt werden, kann man zusammen auf einen Nagel am Finger schreiben.“ [5])

---

[1]) Luther's Werke (Walch) XXII. 17.

[2]) Literarischer Anzeiger für christliche Theologie . . . redigirt von Tholuck. Halle 1845. S. 289.

[3]) Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. Begründet durch J. Müller, A. Neander, J. Nitzsch, herausgeg. von S. Schneider. Berlin 1855. S. 151.

[4]) Evangel. Kirchenzeitung. 1861. Nr. 101.

[5]) Leitfaden in der Vorbereitung meiner Konfirmanden.

Sollte der Einzelne, unabhängig von der Kirche, seinen Glauben aus der hl. Schrift sich suchen wollen, so müßte er, um sicher zu gehen, den hebräischen und griechischen Urtext zu Grunde legen und die sehr schwierige Textkritik üben, um zu wissen, welche der verschiedenen Lesarten in den uns erhaltenen Handschriften die richtige sei. Das konnte Christus unmöglich den einzelnen Gläubigen zumuthen. Er hat auch thatsächlich ein kirchliches Lehramt eingesetzt, welchem die einzelnen Gläubigen zu folgen hätten. Christus beauftragte die Apostel, alle Völker zu lehren.

Die Protestanten, welche ihren Glauben einzig aus der hl. Schrift schöpfen wollten,[1]) haben oft die verkehrtesten Dinge aus derselben herausgelesen, wie z. B. die Wiedertäufer. Die meisten verlassen sich auf das, was ihre Eltern oder ihr Prediger oder irgend ein Professor ihnen als wahres Christenthum beigebracht haben, dabei stehen sie aber im Widerspruch mit ihrem Grundsatz (die Bibel allein) und unterwerfen sich einem Lehramt, das Christus nicht gesetzt, und welches von ihm keinerlei Verheißung hat.

Wir Katholiken halten es mit dem hl. Irenäus, welcher schon vor 17 Jahrhunderten schrieb: „Die Kirche ist der Eingang zum Leben, alle Uebrigen aber sind Diebe und Räuber; darum müssen wir diese meiden, fleißig aber halten, was die Kirche lehrt, und die Ueberlieferungen des Glaubens bewahren. Dieses ist die Richtschnur für viele barbarische Völker, welche an Christus glauben ohne Papier und Tinte", d. h. ohne aus dem geschriebenen Wort Gottes, der Bibel, ihren Glauben zu schöpfen.

„Wenn die hl. Schrift die Quelle des Glaubens wäre, so fragen wir: Wo war der Glaube Jesu Christi gleich nach seiner Himmelfahrt, wo noch kein geschriebenes Wort existirte? Haben die Glaubensprediger der ersten Jahrhunderte Bücher vertheilt? . . . Semler, einer der bedeutendsten protest. Theologen

[1]) „Nicht von Luther, sondern von Melanchthon wurde in Folge der Streitigkeiten mit Eck im Jahre 1519 und später in einem Briefe zuerst der Grundsatz ausgesprochen, daß die hl. Schrift sich, unabhängig von aller anderen Autorität, allein aus sich selbst erklärt, die alleinige und für alles Regel gebende Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens sei." Neander, Katholicismus und Protestantismus. 1863. S. 86. Vgl. R. Caliniſch, Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Churſachſen. 1866. S. 264. A. Kinzler, Die Bibliſchen Alterthümer. 1877. S. 379.

des vorigen Jahrhunderts, schreibt: „Man giebt nur einen Beweis von seiner Unwissenheit auf dem Gebiete der Geschichte, wenn man die christliche Religion mit der Bibel verwechselt; als ob es, bevor die Bibel war, keine Christen gegeben hätte; als ob diese oder jene Menschen keine guten Christen hätten sein können, weil sie von den vier Evangelien nur eines oder von den Briefen nur einige kannten. Vor dem vierten Jahrhundert war an ein vollständiges Neues Testament nicht zu denken, und doch hat man fortwährend treue Jünger Jesu gesehen.“ Ein noch berühmterer Mann als Semler, Lessing, sagt: „Nicht allein die Geschichte Christi war bekannt, ehe es Evangelien gab. Die ganze Religion Jesu Christi war bereits bekannt, ehe ein Evangelist schrieb. Das Vaterunser wurde gebetet, ehe es im Evangelium des hl. Matthäus zu lesen war; die Taufformel war im Gebrauch, ehe sie der nämliche Matthäus aufzeichnete. Wenn also in diesen Stücken die ersten Christen auf die Schriften der Apostel nicht warten durften, warum in andern? Wenn Christus jene Dinge der mündlichen Verfügung würdigte, warum nicht auch alles andere, was die Apostel lehrten und die Welt glauben sollte? Etwa deßhalb nicht, weil es nicht ausdrücklich in der hl. Schrift steht? Als ob deren Verfasser jemals vorgegeben hätten, alles verzeichnet zu haben, was Jesus gelehrt und gethan hat! Als ob sie nicht vielmehr gerade das Gegentheil gestanden, ausdrücklich, wie es scheint, um den mündlichen Ueberlieferungen noch neben sich Raum zu gestatten!“ „Wie bedauere ich,“ schreibt derselbe Klassiker ein andermal, „euch arme, unschuldige Seelen in anderen Ländern, deren Sprache die Bibel noch nicht spricht, in Ständen geboren, die noch nicht lesen können! Ihr glaubt, Christen zu sein, weil ihr getauft seid! Unglückliche! Hört ihr nicht, was sie euch sagen: daß das Lesenkönnen ebenso nothwendig ist zur Seligkeit, als das Getauftsein?“ Nehmen wir einmal an, die hl. Schrift, wie sie uns vorliegt, sei die Quelle des christlichen Glaubens, und fragen wir dann: „Wer bürgt uns dafür, daß dieses Buch, das man uns in die Hand giebt, die wirkliche, von den Aposteln geschriebene hl. Schrift sei? Wer versichert uns mit Bestimmtheit, daß dies Buch echt, vom Geiste Gottes eingegeben, göttlich sei? Wer garantirt uns, daß die verschiedenen Uebersetzungen, die in den ersten Jahrhunderten gemacht wurden und die Originale aller andern geworden sind, genau und echt seien? Die Ant-

wort auf diese Frage giebt uns Niemand, wenn ich die Kirche verwerfe, und wer die Autorität der Kirche und den Glauben an sie verwirft, der steht bei dieser Frage vor einem Räthsel, das ihn in Zweifel und Verzweiflung bringen kann. Wir Katholiken haben eine Bürgschaft, daß die Bibel das Wort Gottes ist. Diese Bürgschaft ist uns und giebt uns die Kirche, welche, von Christus zum Wächter seiner Wahrheit eingesetzt, über dieses heiligste aller Bücher mit Sorgfalt und Treue gewacht hat von den Zeiten der Apostel an bis auf diese Stunde. Sie, die Kirche, und sie allein war im Besitze dieses heiligen Buches vor allen Irrlehrern und Secten. Sie hat es in Schutz genommen gegen diese, und diese selber hätten am lautesten geschrieen, wenn die Kirche, menschlich gesprochen, ihr Wächteramt mißbraucht und und etwas Neues in dies Buch hineingetragen hätte. Wer die Kirche und ihre göttliche Leitung verwirft, der kann die Bibel nicht ohne Zweifel in die Hände nehmen. Die katholische Kirche hat die Bibel 1500 Jahre lang unbestritten im Besitz gehabt und ihren Sinn den Völkern erklärt. „Wir bekennen," sagt Luther, „daß im Papstthum die rechte Schrift sei . . und daß wir die hl. Schrift von ihnen genommen haben, denn sonst, was wüßten wir davon?"[1] . . . Es ist ein gewaltiger Widerspruch, an die Echtheit und Göttlichkeit der Bibel zu glauben, eines Buches, das aus den Händen einer Kirche kommt, der man in allen Stücken mißtraut! Darum hängt, wie selbst ein David Strauß zugesteht, das Grunddogma des Protestantismus, der Glaube an die Bibel als Gotteswort, geradezu in der Luft. „Wenn das Zeugniß der Kirche nicht mehr gilt, worauf soll man dann seinen Glauben an die hl. Schrift bauen?" fragt Strauß. Und dieser Widerspruch ist jener „garstige, breite Graben", von dem Lessing sagt, daß er nicht hinüberkommen könne, so oft er auch den Sprung probirt habe. Auch Calvin fühlte das und meinte: „Wenn die Papisten uns fragen, woher wir denn die Gewißheit haben, daß die Schrift das Wort Gottes sei, nachdem wir das Urtheil der Kirche verworfen, so ist dies gerade so, als wenn einer fragte: Wie können wir Licht und Finsterniß unterscheiden, das Schwarze vom Weißen, das Süße vom Bittern? Denn wir haben das Gefühl von der

[1] Vgl. F. W. Schulze, Ueber romanisirende Tendenzen. Berlin 1870. S. 262.

Wahrheit der hl. Schrift gerade so, wie jenes vom Licht und von der Farbe." Dazu meint David Strauß ganz treffend: „Hiermit ist dem wildesten Fanatismns des einzelnen Thür und Thor geöffnet und die letzte Entscheidung dem Menschen anheimgegeben." „Ja," sagt man, „dieses Gefühl ist nichts Menschliches: es ist die innere Stimme des hl .Geistes, der zu unserem Geiste spricht und die Göttlichkeit der Schrift bezeugt." „Damit," antwortet David Strauß abermals für uns, „ist alles wieder in die Hand des einzelnen gegeben, und wer versichert mich, daß diese Empfindung in mir vom hl. Geiste herrührt?" Der Protestant Reimarus aber giebt die treffliche Erklärung dazu: „Dasselbe innere Zeugniß, welches der Christ für die Bibel zu vernehmen meint, wird im Türken für den Koran sprechen, zum Beweise, daß es nur das allgemeine Vorurtheil ist, welches jeder mit der Muttermilch eingesogen hat." Und ein berühmter protestantischer Bibelforscher des vorigen Jahrhunderts, Michaelis, bekennt, „in seinem Leben noch niemals ein solches Zeugniß des hl. Geistes vernommen zu haben". „Wundern wir uns daher nicht, wenn die Bibel, abgerissen von ihrer Quelle, der Kirche, ohne Aufsicht und auslegende Autorität nur dem einzelnen und seiner „inneren Stimme" und seiner „freien Forschung" überlassen, seit drei Jahrhunderten allen möglichen religiösen Leidenschaften zum Opfer gefallen ist. Hunderte von Secten machten sie zum Tummelplatz ihrer Streitigkeiten. Eine widerspricht der anderen, und jede beruft sich auf die Bibel, sucht Recht in ihr und behandelt sie zu ihren Gunsten. „Nun ist der hl. Geist in allen, und keiner will irren," hat schon Luther gesagt. Losgerissen von der Kirche, hat die arme Bibel keinen Halt und keinen schützenden Wächter mehr. Luther fing damit an, einzelnes zu streichen, und bis die hl. Schrift herab kam zu David Strauß, blieb nichts mehr übrig als der „Einband". Ihre sämmtlichen Bücher wurden als göttliche Offenbarung geleugnet.

„Bisher haben wir vom Ansehen der hl. Schrift gesprochen, von dem, was aus ihr werden mußte, sobald die Autorität der Kirche ihr fehlte. Noch schlimmer sieht es aus, wenn es sich um den Sinn, die Auslegung derselben handelt. Wer legt dem Katholiken die Schrift aus? Die Kirche, die kraft des ihr allein verheißenen göttlichen Beistandes nicht irren kann. Damit kann sich der Katholik wohl beruhigen. Die Kirche, welche im Besitz des wahren Glaubens war und ihn lehrte, ehe die hl.

Schrift existirte, sie allein vermag die später entstandene Schrift auszulegen und vorab deren Sinn sicherzustellen gegen die verschiedenen Auslegungen und Neuerungen, welche die Leser der heiligen Bücher sich bilden. Darum sagt schon der hl. Augustinus: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn nicht das Ansehen der Kirche mich dazu bewöge." Und der hl. Irenäus: „In der Kirche ist die unerschütterliche Glaubensregel." — „Und diese Glaubensregel," sagt Lessing, „ist nicht aus der Schrift gezogen, und sie bestand, ehe noch ein einziges Buch des Neuen Testamentes existirte." Sobald nun aber die Autorität der Kirche als der alleinigen Trägerin und Auslegerin des Glaubens verworfen war, wurde die hl. Schrift das Opfer aller möglichen menschlichen Meinungen. Luther ging damit voran. „Hinweg'" rief er, „mit dem ganzen Rüstwerk der alten Rechtgläubigkeit der theologischen Schulen, des Ansehens der Väter, der Concilien, der Päpste! Nichts anders darf zugelassen werden als die hl. Schrift, aber unter der Bedingung, daß wir das Recht haben, sie so auszulegen, wie wir sie gerade verstehen." Also keine Autorität mehr für die Auslegung; jeder legt sich die Bibel aus, wie er sie eben versteht. Die Bibel, ein Buch, das in kleinem Rahmen den ungeheuren Zeitraum von viertausend Jahren umfaßt, sich in die Tiefen der fernsten Zukunft erstreckt und die tiefsten und wichtigsten Wahrheiten enthält, ist für die meisten Menschen ein verschlossenes Buch. Die gewöhnlichen Leute, die Armen, die Geringen, die Ungelehrten, kurz diejenigen, deren Denkvermögen nicht ausgebildet und deren Geist ganz in Sorgen und Geschäften, in Mühen und Arbeiten des Lebens versenkt ist — alle diese können die Bibel nicht lesen, nicht verstehen, oder haben weder Zeit noch Muße, über den Inhalt nachzudenken. Für diese ungeheure Menge von Menschen gäbe es also kein Evangelium. Und doch soll den Armen das Evangelium gepredigt werden. „Ja," sagt man, „dann sollen andere es ihnen erklären"? Wer? die Prediger? Nun, wenn wir an die Prediger gewiesen sind, dann hat der Protestant die Autorität der Kirche, der Väter, der Concilien, der Jahrhunderte weggeworfen, um sich unter die Unfehlbarkeit des nächsten besten Predigers zu stellen, der ohne Sendung von einer höheren Autorität, weil es für ihn keine Kirche mehr giebt, sich über die Köpfe seiner Zuhörer erhebt und sie belehren will. Wie lange geht das? Wenn jeder sich Autorität ist, braucht er dem Prediger auch

nicht zu glauben. Und das that man alsbald. Capito, der Reformator von Straßburg, schreibt: „Das Ansehen der Prediger ist vollständig vernichtet. Alles neigt sich zum Untergang. Wir haben keine Kirche mehr. Das Volk hat alle Zügel weggeworfen und ruft uns zu: Wir kennen euer Evangelium genug; gehet und prediget denen, die euch hören wollen!“ — Den Armen, sagt der Heiland, wird das Evangelium gepredigt. Die Armen gehen aber leer aus, wenn jeder seine Glaubensregel aus der hl. Schrift lesen soll. In der katholischen Kirche giebt es nur ein Glaubensbekenntniß für den Armen im Geiste wie für das Genie, und die eine, überall das gleiche lehrende Kirche giebt das Wort Gottes dem Gelehrten wie dem Ungebildeten, dem Bettler und dem Fürsten aus der gleichen Quelle, die sie selber hütet. Wie geht es aber bei den Protestanten, welche die Schrift selbst auslegen? Da legt sie eben jeder für sich aus! Aber wer bürgt ihm, daß seine Auslegung die richtige sei? „Eine der klarsten Parabeln des Evangeliums ist die vom ungerechten Haushalter. Ein protestantischer Gelehrter, Dr. Theiß, zählt fünfundachtzig verschiedene Erklärungen von dieser Parabel auf und von einer einzigen Stelle aus einem Briefe des hl. Paulus gar hundertfünfzig! Welch ein Beweis für die Nothwendigkeit eines rechtmäßigen, allgemeinen Tribunals, das sich in's Mittel legt und zwischen den verschiedenen Ansichten die Entscheidung trifft! Wie recht hat der schon genannte Protestant Stäudlin, wenn er sagt: „Wenn Christus Gott war, so mußte er verhindern, daß der Sinn seiner Offenbarung der Willkür einer subjectiven Beurtheilung überlassen werde.“ Man könnte einen ganzen Band füllen mit Bekenntnissen protestantischer Schriftsteller, welche die völlige Unhaltbarkeit und die schlimmen Folgen der sogenannten „freien Forschung“ des einzelnen in der Bibel darthun, doch will ich nur einige wenige, aber hervorragende anführen. Zunächst erkannte selbst Luther schon diese Folgen, wenn er im Jahre 1532 schrieb: „Die Bibel ist wohl ein reiner, lauterer Malvasier, ja eine echte, heilsame Arznei und Labsal. Aber wenn die bösen Würmer darüber kommen mit ihren giftigen Gedanken .... so speien sie für Malvasier eitel Gift aus. Darum wird Ketzerei und falsche Lehre nirgend denn aus der Schrift hergeholt und geführet. Denn sie wollen traun alle ihre Dinge als in der Schrift gegründet und daraus genommen bestätigen. Und führen's doch nur aus unreinem Herzen, wodurch sie die Schrift ver-

fälschen." Und Lessing fragt den Pastor Götze: „Können Sie leugnen, Herr Pastor, daß nur wenige Stellen des ganzen Neuen Testamentes bei allen Menschen die nämlichen Begriffe hervorbringen? daß der bei weitem größere Theil desselben bei diesen diese, bei anderen andere Begriffe hervorbringt? Welches sind die rechten? Wer soll entscheiden? Die Hermeneutik (Wissenschaft von Bibelerklärung). Welches ist aber die wahre? Sind sie alle wahr? Oder ist keine wahr? Und dieses elende, nichtige Ding soll die Probe der innern Wahrheit sein?" Ein protestantischer Theologe unserer Zeit (Kahnis) schreibt: „Die Bibel (der menschlichen Willkür überlassen) kann nicht der Leitstern für theologische Studien sein, da in ihr alle Confessionen und Richtungen ihre Lehre suchen nnd finden." „Der Mensch," sagt Fr. Perthes, „vergißt oder verschleudert oder verschiebt oder verdeckt die Worte nur zu leicht oder starrt stumpf in sie hinein. Um die (in der Schrift) dargebotene Hilfe ergreifen zu können, bedarf es wiederum eines Helfers. Wer aber führt ihn in die Tiefe des Verständnisses, wer löst ihm den Sinn der Worte, wer bewahrt die Worte und breitet sie aus? Das ist die große und schwere Frage. Die Schrift bedarf eines Schutzes gegen Menschenwillkür, und der Mensch eines Auslegers der Schrift. Die Anstalt, welche dieses Doppelbedürfniß befriedigen soll, ist die äußere Kirche; aber wo ist sie? wer hat sie? . . . Darüber bin ich im Zweifel, ob die Reformation selbst eine Kirche zu gründen oder auch nur die Ansicht zu widerlegen vermocht hat, daß in der päpstlichen Kirche, obschon entstellt (?), die katholische, d. h. die allgemeine christliche Kirche verborgen sei. . . ." „Die Laien, heißt es, sollen sich belehren lassen durch die Geistlichen. Schon gut; aber wer belehrt die Geistlichen? Wer unter den Gläubigen glaubt, daß mit der Ordination zugleich die Wahrheit auf den Ordinirten sich senke, oder daß die im Drange des Augenblicks zur Abwehr vorübergehender Irrthümer und Angriffe festgestellten protestantischen Bekenntnißschriften nicht nur Wahrheit, sondern auch nichts als Wahrheit und die ganze Wahrheit enthielten? Belehrt nicht jeder Geistliche sich auf eigene Hand aus den Lehren, wie sie wissenschaftlich auf den Universitäten vorgetragen werden, hier so, dort anders? Ein jeder fängt immer von vorne an, und es kommt auf die gute Natur, auf den poetischen Sinn, auf die philosophische Schärfe und auf das gläubige Herz des einzelnen an, ob und was er aus sich macht. Wäre nicht die

Scham und die Scheu vor der katholischen Kirche, wie laut, wie verzweiflungsvoll würden wir die Rufe gläubiger Protestanten nach der Hilfe und Autorität einer Kirche ertönen hören!" So Perthes.

„Was aus der Bibel und damit aus dem Glaubensbekenntnisse der Reformatoren geworden ist, davon kann uns auch der folgende Gedanke einen Beleg geben: Wenn Luther heute wieder käme, der positiv gläubige Mann mit seinem felsenfesten Glauben an die Gottheit Jesu und seine Gegenwart im Sacrament, die protestantischen Schriftgelehrten und Anhänger der neueren Bibelerklärung würden mitleidig auf den gläubigen Mann herabsehen. Ja, es giebt gar viele Protestanten, die es als einen Schimpf ansähen, wenn man sie „Lutheraner", d. i. Anhänger der Lehre Luthers, nennen wollte. Nicht besser erginge es einem Calvin im heutigen Genf. —

„Welches Schauspiel bietet dem gegenüber die katholische Kirche dar! Auf allen Punkten des Raumes und der Zeit, überall hat die katholische Kirche in Sachen des Glaubens und der Sitten den gleichen Sinn der hl. Schrift erklärt und bezeugt. Was ein Ambrosius, ein Chrysostomus gepredigt, ist heute noch geltende katholische Wahrheit, und die Prediger unserer Zeit berufen sich, wenn sie die hl. Schrift auslegen wollen, auf die Uebereinstimmung aller Kirchenväter und aller Kirchenlehrer zu den verschiedensten Zeiten und in den verschiedensten Ländern. Denn wo der Geist der Wahrheit ist, da ist die Einheit, und diese Einheit ist um so wunderbarer, als sie gerade da hervortritt, wo, wie wir eben gesehen, die Geister der Menschen so gewaltig auseinandergehen und disharmoniren. Die Autorität der Kirche wachte von Anfang an über den Sinn und die Auslegung der hl. Schrift, und darum diese Uebereinstimmung durch alle Jahrhunderte hin. Und diese Autorität und diese Einheit verlangt die Bibel selbst. Was bedeuten die Wahl und die Sendung der Apostel, die Auserwählung des Petrus, was die Uebergabe der Schlüsselgewalt und des Hirtenstabes anders als Autorität und Einheit bis an's Ende der Zeiten? Was wollte Christus, der Herr, mit den Worten, durch welche er all das eben Genannte vollzog, anders als ein Lehramt gründen und einsetzen, das „gesandt wäre wie er selbst" und fortdauern sollte alle Tage bis an's Ende der Welt? Mit Recht bekennt deshalb selbst ein Protestant, der Engländer William Cobbett: „Die katholische

Kirche nimmt ihren Ursprung von Christus selbst, der den Petrus an die Spitze seiner Kirche setzte. Man lese nur die betreffenden Stellen der hl. Schrift, und man wird sehen, daß man entweder die Wahrheit der hl. Schrift leugnen oder zugeben muß, Christus selbst habe allen künftigen Geschlechtern ein Kirchenoberhaupt versprochen." „Was soll," fragt A. Nicolas ganz treffend, „aus allen den Veranstaltungen Jesu Christi geworden sein, wenn man nicht anerkennen will, daß sie in den römischen Päpsten und in der Autorität der katholischen Kirche sich fortsetzen? Wo ist die Autorität des hl. Petrus? Wo ist der Fels? wo das Gebäude? Wo sind die Schlüssel und wo der Hirtenstab? Fragen wir weiter: Mit wem ist Christus bis an's Ende der Zeiten? Mit Luther? mit Calvin? mit Zwingli?" „Mit wem war er, ehe diese Männer auftraten, wenn er nicht mehr in der Kirche und diese in Irrthum gefallen ist? Wann und wie hat er die Kirche verlassen? Wem hat er ihre Vollmachten übertragen?" Als Thomas Münzer, der socialpolitische Revolutionär unter den Reformatoren, mit Luther in Fehde gekommen war, sagte dieser: „Fraget ihn (den Münzer), woher er seine Sendung bekommen habe! Und wenn er saget, Gott und sein Geist haben ihn gesandt wie die Apostel, so heißet ihn das beweisen mit Zeichen und Wundern, oder wehret ihm das Predigen. Denn wo Gott die ordentliche Weise veränderu will, so thut er allweg Wunderzeichen dabei." Münzer hätte das Gleiche den Luther fragen können. —

„Die Autorität in christlich-religiösen Dingen ist nur in der katholischen Kirche. Und mit Recht gilt ein bekanntes Wort: „Wer Autorität sagt, sagt Papst." Und selbst Rousseau gesteht: „Wenn mir bewiesen wird, daß ich im religiösen Glauben einer Autorität mich zu unterwerfen habe, so werde ich morgen katholisch." Den Beweis zu finden, nahm er sich nicht die leichte Mühe, legte aber doch noch ein weiteres interessantes Geständniß ab in folgenden Worten: „Wäre ich ein geborener Katholik, so würde ich gewiß katholisch bleiben. Denn ich weiß sehr wohl, die katholische Kirche legt den Verirrungen der menschlichen Vernunft, welche, wenn sie den tiefsten Grund der Dinge erfassen will, weder Grund noch Ufer findet, einen heilsamen Zügel an. Ich bin von der Nützlichkeit eines Zügels so sehr überzeugt, daß ich mir selber einen solchen gegeben habe. Ich habe mir nämlich für die noch übrige Zeit meines Lebens Glaubensregeln

vorgeschrieben, von denen ich nicht mehr abgehen werde. Auch schwöre ich Ihnen, daß ich erst seit der Zeit ruhig bin." „Es giebt," sagt ferner der protestantische Rationalist Krug, „nur eine einzige, durchaus consequente Lehre von den übernatürlichen Dingen, und das ist die römisch-katholische. Da ist wahre, strenge, logische Consequenz; da folgt eins aus dem andern mit absoluter Nothwendigkeit." Die katholische Kirche hat von Christus bis Luther und von Luther bis heute nicht aufgehört, in ihrer Lehre diese wahrhaft übernatürliche Erscheinung der Einheit, der Consequenz und der Uebereinstimmung zu zeigen, und das allein schon hat ihr die Existenz und den Sieg verschafft durch alle Hemmnisse und Kämpfe der seit Christus vergangenen Jahrhunderte hindurch. Es sind kaum vierzig Jahre, daß die protestantisch-theologischen Professoren der Universität Oxford den folgenden Ausspruch thaten: „Die Katholiken haben eine sichtbare Kirche behalten, welche über die Sacramente wacht. Sie haben also vor uns voraus, daß sie ein Werkzeug besitzen, welches von Anfang an den Bedürfnissen der menschlichen Natur angepaßt worden war, und an welches Christus seine Gnaden und Segnungen geknüpft hat. Die guten Erfolge, die der Eifer der Katholiken daraus zu gewinnen weiß, sieht man. Wegen des hohen Alters, der allgemeinen Verbreitung und der Einheit der Kirche stehen sie da erhaben über der Welt und allen religiösen Neuerungen des Tages. Beim Anblick eines so herrlichen und so wohlgeordneten Systems können wir nur seufzen, wenn wir bedenken, daß wir von ihnen geschieden sind." — Gehen wir hier noch auf einen Einwurf, der eigentlich in dem Gesagten schon widerlegt ist, näher ein. Man sagt, Christus habe allerdings eine Kirche gestiftet und sie mit Unfehlbarkeit und Autorität, die Völker zu lehren und zu taufen, ausgerüstet, aber diese Stiftung habe sich nur auf die zwölf Apostel bezogen. Nachdem sie den Glauben verkündigt und ihre Bücher geschrieben, habe der Glaube sich von selbst fortgepflanzt mit Hilfe der heiligen Schriften. Der Heiland hat seinen Beistand bis an's Ende der Zeiten den Aposteln verheißen, und der berühmte Gelehrte und Protestant Hugo Grotius sagt zu den betreffenden Worten Christi: „Hieraus leuchtet offenbar ein, daß Christus die Absicht hatte, die Apostel möchten ihr Lehramt andern und diese wieder anderen übertragen, und Christus hat mit diesen Worten in der Person der Apostel auch ihre Nachfolger angeredet." Wenn wenigstens

die Apostel in ihrem Lehramt unfehlbar waren, so sind ihre Worte und Handlungen in dieser Hinsicht für uns entscheidend. Nun deuten aber ihre Worte und ihre Handlungen auf eine fortdauernde Anstalt hin. Sie ergänzen ihre Zwölfzahl durch die Wahl des Apostels Matthias und übertragen ihre Vollmachten auf andere durch Händeauflegung überall, wohin sie kommen. Der Protestant Guizot schreibt: „Man kann es nicht bestreiten, daß die Apostel sich als Inhaber einer ganz besonderen Sendung betrachteten und daß sie wiederum ihren Schülern das Recht, zu lehren und zu predigen, durch Auflegung der Hände übertrugen. Die Ertheilung der Weihen und damit ein besonderer Priesterstand ist eine ursprüngliche Thatsache in der christlichen Kirche." Ferner gründet Petrus den bischöflichen Stuhl zu Rom. Vier Väter aus den ersten vier Jahrhunderten (Irenäus, Epiphanius, Optatus und Augustinus) und der Kirchenschriftsteller Tertullian bestätigen dies und nennen seine Nachfolger bis auf ihre Zeit. Protestanten wie Grotius, Pufendorf, Leibniz, Schelling erkennen dies und den Vorrang des römischen Bischofs als unbestritten an. Die Apostel selbst zeigen uns also, daß ihre Vollmacht und Lehrgewalt fortbestehen soll, und daß nicht die hl. Schrift, bei deren Abfassung zudem die wenigsten von ihnen thätig waren, die Glaubenslehrerin sei. Daß diese für Millionen jahrhundertelang ein unlesbares Buch war und für viele noch ist, haben wir schon gesagt. Und was aus der Schrift wird, wenn sie — ohne Schutz — den Glauben verbreiten soll, haben wir ebenfalls gesehen." [1])

7. Die Tradition.

Die katholische Kirche lehrt, daß die Bibel Gottes Wort ist, daß aber auch die Ueberlieferung (Erblehre, Tradition) Gottes Wort enthält. Unter der Ueberlieferung versteht die Kirche jene geoffenbarten Wahrheiten, welche die Apostel zwar gepredigt, aber nicht niedergeschrieben haben. Der hl. Apostel Paulus ermahnte schon die ersten Christen: „So steht denn fest, Brüder,

---

[1]) H. Hansjakob, Die wahre Kirche Jesu Christi. Freiburg 1897. S. 42—60. Vgl. Schanz, Apologie des Christenthums, Freiburg 1888. III S. 245, Schrift und Tradition.

und haltet an den Ueberlieferungen, die ihr erlernt habet, es sei durch Wort oder durch einen Brief von uns." (2. Thess. 2,14.)

Die Existenz von Traditionen, d. h. nur durch Ueberlieferung ohne das Zeugniß der hl. Schrift in der Kirche festgehaltener Glaubenssätze und dogmatischer Disciplinen, geht aus folgenden althergebrachten Lehrsätzen hervor: a) der Lehre von der Inspiration und dem Canon der hl. Schrift; b) der Lehre von der Giltigkeit der Ketzertaufe; c) der Lehre von der Rechtmäßigkeit und Giltigkeit der Kindertaufe; d) der Lehre von der giltigen Taufformel; e) der Abrogation des Gesetzes der Enthaltung vom Blute und Erstickten (Act. 15, 29); f) der Einführung der Sonntagsfeier statt der Sabbatsfeier u. s. w.

Das kirchliche Lehramt, welches den Inhalt in der Offenbarung des an uns ergangenen Wortes Gottes vermittelt, schöpft ihn aus den beiden Quellen der Offenbarung, der hl. Schrift und der mündlichen Ueberlieferung. Mit gleicher Ehrfurcht betrachtet die Kirche die beiden Quellen der Offenbarung aber nicht in völlig gleicher Weise. Die hl. Schrift spricht die Wahrheit der göttlichen Offenbarung aus durch das Wort Gottes selbst, der ihr Haupturheber ist, und sich des inspirirten menschlichen Verfassers als seines Organs bedient; die in der Ueberlieferung niedergelegte Offenbarung spricht zunächst durch menschliches Wort zu uns, welches zwar das Wort Gottes selbst nicht ist, aber das Wort Gottes enthält. Die Ueberlieferung ist „die ursprüngliche, von Christo instituirte und von den Aposteln beobachtete Form der Verkündigung der göttlichen Offenbarung, ebendarum die ordentliche Weise, in welcher das kirchliche Lehramt fort und fort sich bethätigt".[1])

Die mündliche Predigt ist das ursprüngliche Ueberlieferungsmittel der christlichen Wahrheit. Christus hat gepredigt und selbst nicht geschrieben. Den Aposteln und ihren Nachfolgern hat er als strenge Amtspflicht auferlegt, das Evangelium zu predigen, nicht, es niederzuschreiben. „Predigt das Evangelium allen Geschöpfen" (Marc. 16, 15.) Zu predigen, nicht zu schreiben, haben die Apostel als ihre Amtspflicht betrachtet[2]) und den Bischöfen als Pflicht eingeschärft.[3]) Durch die Predigt der Apostel und

[1]) Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Freiburg 1888. S. 666.

[2]) Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte. 1. Cor. 9,16.

[3]) „Predige das Wort, halte an damit". 2. Tim. 4,2.

ihrer Gehilfen und Nachfolger ist das Christenthum in die Welt eingeführt[1]) und über den ganzen Erdkreis verbreitet worden.[2]) Durch die Predigt wird es fort und fort erhalten.[3]) Nicht aus dem Lesen der Bibel, sondern aus der Predigt und dem Unterricht schöpft die ganze wirkliche Christenheit ihre christliche Erkenntniß. Festhalten an der apostolischen Ueberlieferung ist die unerschütterliche Glaubensregel, welche die ältesten Väter der Ketzerei entgegenstellten.[4])

„Sämmtliche Schriften, die nachher in der neutestamentlichen Sammlung vereinigt wurden, sind in der Zeit vom Jahre 54 bis 98 verfaßt. Die Kirche bestand also, durch die mündliche Lehre und die unmittelbare Thätigkeit Christi und der Apostel gebildet, schon über zwanzig Jahre, als der erste Anfang schriftstellerischer Wirksamkeit gemacht wurde. Was geschrieben wurde, das wurde in ihrem Schooß, aus der Fülle der in ihr bereits vorhandenen Erkenntniß und überlieferten Lehre und Lebensanschauung heraus geschrieben. Nirgends wird in diesen ältesten Schriften, die sich nicht selber wechselseitig Zeugniß geben, gesagt oder vorausgesetzt, daß man nur die schriftlichen Erzeugnisse der Apostel oder ihrer Jünger zur Regel des Glaubens und des kirchlichen Lebens nehmen, nur in ihnen und sonst nirgends Belehrung über Gottes Offenbarung suchen solle. Nirgends wird auch gesagt oder angedeutet, daß die Apostel Alles geschrieben, was den Gläubigen zu wissen wesentlich sei, oder Alles, was sie mündlich gelehrt hätten. Nach dem Schluß seiner irdischen Laufbahn verwies Paulus seinen Jünger Timotheus nicht auf seine Sendschreiben oder die Schriften anderer Apostel, sondern

[1]) „Sie aber gingen hin und predigten überall, und der Herr wirkte mit ihnen". Marc. 16,20.

[2]) „So kommt also der Glaube vom Anhören, das Anhören aber von der Predigt des Wortes Gottes. Ich frage nun: Haben sie etwa nicht gehört? Aber „über die ganze Welt geht ihr Schall, und bis an die Enden des Erdkreises ihr Wort". Röm. 10, 17, 18.

[3]) Mit denen, die predigen, ist der Herr alle Tage bis an's Ende der Welt. „Was du gehört hast von mir mittelst vieler Zeugen, das vertraue treuen Menschen, welche tauglich sein werden, auch andere zu lehren. (2. Tim. 2,2.) „Ich hätte auch noch viel zu schreiben, aber ich wollte es nicht durch Papier und Tinte; denn ich hoffe, zu euch zu kommen und von Mund zu Mund zu reden. 2. Johan. 12.

[4]) Siehe Belege bei Dr. Heinrich. Dogmat. Theol. Mainz 1881. I 800. Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Freiburg 1888. S. 702—705.

auf das, was er mündlich von ihm gehört habe[1]); diese Lehre soll er zuverlässigen Männern zur treuen Bewahrung und weiteren Mittheilung übergeben. Solche mündliche Ueberlieferung war also das Mittel, welches dem Apostel vorzugsweise geeignet erschien, die christliche Lehre nach dem Abtritte des ersten Jüngergeschlechts rein und echt auf die nachfolgenden Generationen kommen zu lassen. Auch da, wo er die Gläubigen auf ein früheres an sie gerichtetes Schreiben,[2]) an dessen Lehrinhalt sie festhalten sollten, hinwies, vergaß er nicht, das mündlich Mitgetheilte als die sichere Quelle, aus der sie zu schöpfen hätten, vorauszusetzen."[3])

Ueber das Wesen der Tradition, wie sie im Verhältniß zu Schrift und Kirche in der ersten Zeit des Christenthums gefaßt wurde, spricht sich schon der hl. Kirchenvater Irenäus († 202) folgendermaßen aus: „Nachdem wir die Irrlehren der Häretiker über Gott und die göttliche Heilsordnung widerlegt haben, haben wir die Verkündigung der Kirche (praedicatio ecclesiae) als allerwärts beständige und gleichmäßig dauernde, von den Propheten und Aposteln und allen Jüngern bezeugte, nachgewiesen, gleichwie in den Anfängen und in der Mitte und am Ende, so auch durch die allgemeine Weltordnung und die auf die Seligkeit der Menschen abzweckende Heilsordnung hierdurch, welche in unserem Glauben enthalten ist. Diese von der Kirche überkommene Verkündigung bewahren wir gleich einem kostbaren in edlem Gefäße niedergelegten Schatz, vermöge des Geistes Gottes sich und das Gefäß selbst, worin er sich befindet, verjüngend. Denn dieses göttliche Amt ist der Kirche anvertraut worden, gleichwie den Geist dem Geschöpfe einzuhauchen, so noch dazu alle Glieder lebendig zu machen, die ihn aufnehmen; und in ihm (dem der Kirche anvertrauten göttlichen Amtes) hat die Mittheilung Christi ihre feste Ordnung, das ist der hl. Geist, das Angeld der Unvergänglichkeit und die Bekräftigung unseres Glaubens wie die Leiter der Erhebung zu Gott."[4])

Die Reformatoren dachten bei dem Worte traditio, namentlich bei dem Plural traditiones, an die bloß mündlich überlieferten Religionslehren und Religionsgebräuche, ohne

[1]) 2. Tim. 2,2.
[2]) 2. Thess. 2,14.
[3]) Döllinger, Christenthum und Kirche. Regensburg 1868. S. 157.
[4]) Iren. adv. haer. III. 24,1. Vgl. Thomasius, Die christliche Dogmengeschichte. Erlangen 1886. I 118.

daß sie ihnen einen apostolischen Ursprung zuerkannt hätten. Sie zogen nur den materiellen Inhalt der Ueberlieferung in Betracht. „In diesem Sinne redet das Concil von Trient (Sess. 4.) ebenfalls von traditiones apostolicae. Aber auch diese dürfen aus dem organischen Verbande mit dem unfehlbaren Lehramt der Kirche nicht herausgerissen werden. Um diese gegenseitige Verbindung von vornherein zu accentuiren, hat man besonders in der neuesten Zeit von vornherein den Begriff der Tradition richtiger und genauer gefaßt. Möhler[1]) stellt der Tradition im objectiven Sinne die Tradition im subjectiven Sinne an die Seite und versteht unter letzterer das Glaubensbewußtsein der Kirche um den ihr anvertrauten Wahrheitsschatz, insofern er sich in der mündlichen Predigt und Ueberlieferung äußert. Franzelin[2]) unterscheidet ebenso und nennt die Tradition im letzteren Sinne die active. Noch richtiger nennt man die Tradition in ersterem Sinne die materiale und die in zweitem Sinne die formale, insoweit sie zugleich ihren Träger, das unfehlbare kirchliche Lehramt umfaßt. Die mündlichen Ueberlieferungen, wie sie in den Monumenten aus der ältesten Zeit her ausgeprägt sind, haben nur dann die Bedeutung einer Glaubensquelle, wenn das unfehlbare kirchliche Lehramt seinen göttlichen Glauben, wie er für alle verpflichtend ist, in demselben kundgegeben hat, und bedürfen noch mehr der Verbürgung sowie auch der Erklärung durch die Kirche, als die heiligen Schriften; sie sind leblosen Zeichen zu vergleichen, welche ihren Geist und Sinn erst durch den Interpreten erhalten. Das Concil von Trient deutet diese innige Verbindung der apostolischen Traditionen, insoweit sie gleiches Ansehen mit der hl. Schrift haben sollen, in dem Decrete der vierten Sitzung an. Die Tradition im formalen Sinne ist dann, was den Inhalt betrifft, noch umfassender als die hl. Schrift, enthält die ganze Offenbarungslehre, weil nur ein Theil des der Kirche anvertrauten Wahrheitsschatzes, den sie stets selbstständig mündlich lehren soll, in den heiligen Büchern zugleich schriftlich abgefaßt worden ist; und ebenso noch nothwendiger als die hl. Schrift, weil eine von Christo getroffene wesentliche Einrichtung seiner Kirche. Was den Ursprung und Inhalt der Tradition oder die Traditionen im materialen Sinne

[1]) Symbolik, S. 357. ff.

[2]) De divina traditione. p. 171. S. 5.

anbelangt, so theilte Bellarmin[1]) sie in göttliche, apostolische und kirchliche, je nachdem sie von Christo selbst und vom hl. Geiste oder von den Aposteln nach der ihnen von Christo übertragenen Gewalt oder von der Kirche aus der nachapostolischen Zeit herrühren. Auf dem Gebiete der Moral ist diese Eintheilung von besonderer Tragweite. Die Glaubenslehren, welche alle Christgläubigen fide divina umfassen müssen, sind sämmtlich von Gott geoffenbart worden, und die Kirche erhält nicht im Laufe der Zeiten neue Offenbarungen Gottes, um den christlichen Wahrheitsschatz zu ergänzen; sie ist nur die Interpretin und Dienerin Christi, sowie die Hüterin der himmlischen Wahrheiten. . . . Quellen der Offenbarungswahrheit sind dem Gesagten zufolge nur die hl. Schrift und die mündliche apostolische Ueberlieferung der Kirche, weil die Kirche, wenn wir die eigentlich apostolische zur Zeit der Apostel, d. i. die Gründungszeit derselben ausschließen, keine neuen Offenbarungen als Object des katholischen Glaubens erhält, sondern nur das Empfangene zu hüten und zu erklären hat. Aber anderseits verbürgt, hütet und erklärt die Kirche sowohl den Inhalt der hl. Schrift als den der apostolischen Tradition und wird deshalb von den Theologen die regula proxima des Glaubens genannt, wogegen die hl. Schrift und Tradition die regula remota bilden".[2])

Zur Prüfung der dogmatischen Traditionen und Unterscheidung der echten von den falschen gelten folgende Regeln: a) Eine Lehre, welche die Gesammtkirche als Glaubenssatz festhält oder zu jeder Zeit festgehalten hat, kann nur echte Tradition sein. b) Eine dogmatische Disciplin[3]), welche von der Gesammtkirche beobachtet wird, stammt von Christus und den Aposteln. c) Eine Lehre, welche alle oder die meisten Väter und Kirchenlehrer in oder außer dem Concil im Angesicht der Kirche als göttliche Tradition bezeichnen, während sie die entgegengesetzte Behauptung als häretisch verwerfen, kann nur echte Tradition sein. d) Echt ist auch die Glaubens-Tradition einer Particularkirche, wenn diese eine apostolische ist (Rom), welche in der ununterbrochenen Reihe ihrer Bischöfe bis zu ihrem Gründer hinaufreicht.

[1]) Controv. L. IV.

[2]) Dr. Schwane, Dogmengeschichte der neueren Zeit. Freiburg 1890. S. 273—275.

[3]) Unter Disciplin versteht man die kirchlichen Vorschriften oder Einrichtungen, die das religiöse und sittliche Leben der Gläubigen zu regeln bestimmt sind.

Die Zeugen der Ueberlieferung sind vor allem die dogmatischen Lehrentscheidungen der Päpste, die Entscheidungen der allgemeinen Concilien, sowie der vom Papste approbirten Particularconcilien, die von beiden erlassenen Bekenntnisse und approbirten Katechismen, die Liturgien, vor allem der ältesten Kirche und die Uebung der Kirche in der öffentlichen Sacramentenspende und dem religiösen Cultus überhaupt. Neben den Urkunden, welche den allgemeinen Glauben der Kirche öffentlich und authentisch darstellen, haben die Schriften der hl. Väter, die Acten der Martyrer, die Kirchen- und Ketzergeschichte und die monumentale Theologie (Bilder, Inschriften, Geräthe der christlichen Vorzeit) ein großes Ansehen als Zeugen der kirchlichen Ueberlieferung.

Um die Sufficienz der hl. Schrift und die Verwerflichkeit aller kirchlichen Traditionen zu beweisen, berufen sich die Protestanten gewöhnlich auf folgende Stellen der hl. Schrift: a) 2. Tim. 3,16. „Jede von Gott eingegebene Schrift ist nützlich zur Belehrung, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Unterweisung in der Gerechtigkeit.“ Daß die hl. Schrift nützlich sei, sagt der Apostel, er sagt aber nicht, daß die hl. Schrift hierzu hinreichend sei, und daß es neben ihr keine andere zum Glauben verpflichtenden Ueberlieferungen gebe. Uebrigens redet der hl. Paulus hier von den Schriften des Alten Testamentes (vgl. Vers 14,15). Der aus der mündlichen Predigt empfangene Glaube an Christus ist das Licht zur richtigen Erklärung des Alten Testamentes. b) Lucas 1,3. „So habe auch ich für gut befunden, der ich über Alles vom Anfange an genaue Kundschaft eingeholet, es dir der Ordnung nach aufzuschreiben, bester Theophilus.“ Hier ist von keiner absoluten Sufficienz der hl. Schrift die Rede; sonst wäre ja auch das Lucasevangelium allein genug und alle anderen Schriften des Neuen Testamentes überflüssig. c) Joh. 20,30, 31. „Jesus hat zwar noch viele andere Zeichen vor den Augen seiner Jünger gethan, welche nicht in diesem Buche geschrieben sind; diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, Jesus sei Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen.“ Wenn das Evangelium des hl. Johannes zur Bestärkung im seligmachenden Glauben an Christus dient, so sagt dies doch nicht, daß es alle geoffenbarten Wahrheiten enthält, die wir zu glauben verpflichtet sind. Die Protestanten berufen sich ferner auf 1. Cor. 2,2,

wonach Paulus „nichts wissen will, als allein Christum, und zwar den Gekreuzigten". Hier tritt eigentlich der Grundgedanke hervor, von dem aus die Sufficienz der hl. Schrift behauptet wird. Man meint, zum Heile sei nichts nothwendig, als an Christus, unsere Gerechtigkeit, zu glauben, oder den allein rechtfertigenden Glauben zu haben. Dieser Grundgedanke ist falsch. Wenn wir an Christus glauben, so müssen wir auch Alles glauben, was er gelehrt und eingesetzt hat und den Aposteln sowie ihren Nachfolgern bis an's Ende der Welt zu predigen und zu glauben befohlen hat. d) Gal. 1,8. „Aber wenn auch wir, oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündigte, als wir euch verkündigt haben, der sei verflucht." Der hl. Paulus will nur sagen, daß man an dem Evangelium, welches er mündlich gepredigt, — die Schriften des Neuen Testamentes existirten zum größten Theile noch nicht — festhalten müsse, und eine demselben widersprechende Lehre — denn „anderes" heißt hier offenbar „entgegengesetztes" — unmöglich wahr sein kann. e) Auf die Stellen, wo Christus den Pharisäern den Vorwurf macht, daß sie die Gebote Gottes wegen der Ueberlieferungen der Menschen d. h. wegen falscher Schriftdeutungen übertreten. Dadurch ist doch Christus mit seiner und seiner Apostel Lehre, die durch die Predigt der Kirche bis an's Ende der Welt unverfälscht erhalten werden soll, nicht in Widerspruch getreten. Christus und seine Apostel haben sich selbst auf die jüdische Tradition berufen.[1]) So berief sich namentlich Christus für seine Messianität auf das Alte Testament. f) Colossi. 2,8. „Seht zu, daß euch Niemand verführe durch Weltweisheit und leeren Trug nach der Ueberlieferung der Menschen, nach den Kindheitslehren der Welt, statt (euch zu lehren) nach Christo." Es ist hier die Rede von der jüdischen, mit heidnischen Lehren vermischten Religionslehre, wie sie von den Irrlehrern zu Ephesus und Colossä gelehrt wurde. Ueberhaupt ist zu bemerken, daß der Ausdruck traditio an sich jede Lehre bedeuten kann und hier und an den vorhergehenden Stellen gar nicht im Sinne von mündlicher Ueberlieferung im Gegensatz zur hl. Schrift verstanden ist. g) 5. Mos. 4,2. „Thut nichts zu dem Worte, das ich zu euch spreche und nehmt nichts davon; haltet die Gebote des Herrn."

[1]) Eine Reihe von Beispielen, wo Christus die jüdische Tradition anführt, bei Richard Simon, Histoire critique du texte du Nouveau-Testament. chap. 21 et 22.

Der vorhergehende Vers sagt uns, um was es sich hier handelt „Nun, Israel, höre die Gebote und Rechte, die ich dich lehre, daß du sie thuest und lebest, hineinziehest und besitzest das Land, das der Herr euch geben will." Der Sinn der Worte ist also: Deutelt nicht an den Worten herum, sondern haltet euch getreu an dieselben. Moses schließt auch hier die hl. Ueberlieferung nicht aus. Das Wort Gottes ist in dem schriftlichen Gesetz, aber auch in der mündlichen Ueberlieferung enthalten. h) Psalm 18 (19), 8. „Das Gesetz des Herrn ist unbefleckt (vollkommen) und bekehrt die Seelen." Es erreicht diesen Zweck, gleichviel ob geschrieben oder gepredigt, gelesen oder gehört. i) Marc. 7,7—13. „Vergeblich dienen sie mir, weil sie Menschenlehre und Menschengebote lehren . . . Denn ihr verlasset das Wort Gottes und haltet fest die Ueberlieferungen der Menschen. Ihr hebet das Wort Gottes durch eure Satzung (Ueberlieferung) auf, die ihr gegeben habt." Christus verwirft hier das Handeln der Pharisäer, welche die Jünger Jesu getadelt hatten, daß sie mit ungewaschenen Händen essen. Christus erhebt sich gegen die Heuchelei und die verkehrten Satzungen der Pharisäer. Reischl bemerkt mit Recht: „Sofern die häretische Schrifterklärung diese Worte des Erlösers anführt, um den Satz von der Alleingültigkeit der Schrift und die Verwerfung der kirchlichen Ueberlieferung zu rechtfertigen, handelt sie kaum minder heuchlerisch als der Pharisäismus selbst, nur in entgegengesetzter Richtung. Unter dem Vorgeben nämlich, das geschriebene Gotteswort zu ehren, entkräftet und verleugnet sie das Leben des hl. Geistes in der Kirche. Es wird aber das Bestreben, jenen Tadel, welchen der Herr über die pharisäische Ueberlieferung verhängt, auch auf die katholische Tradition auszudehnen, gerade durch das Wort der Schrift wie durch die gänzliche Verschiedenheit der in Vergleich gesetzten Dinge Lügen gestraft. Denn erstens hat der Herr selbst keineswegs weder hiermit durch Wort, noch jemals durch die That alle und jede Ueberlieferung verworfen. Nur auf eine mißbrauchte, höchst verkehrte Einzelart derselben — die pharisäische (eure Ueberlieferung) — fällt eine Rüge. Es bestand im Judenthum eine uralte Tradition in Sachen des Glaubens und der messianischen Hoffnung Israels. Der Heiland bekämpft nun nirgends diese dogmatische Ueberlieferung, bestätigt sie vielmehr (vgl. Matth. 17,10). Auch die Tradition für Anwendung des Gesetzes, wie sie in der Hand der kirchlichen Behörden lag (vgl.

Matth. 23,2 f.), wird von Jesus anerkannt. Nur wo die Partei, wo die Secte ihre Eigenthümlichkeit, und noch dazu eine böse, Allen aufbürden und ihre Lehrsätze wider das Gebot Gottes stellen will, da wird sie verdammt durch das Wort des Herrn. Hinwieder ist es Christus selbst, welcher die mündliche Ueberlieferung an die hl. Apostel zum Weg der Mittheilung seiner Lehre gewählt, und daher den letzteren weder Schriften aus seiner Hand hinterlassen, noch auch solche selbst zu schreiben sie geheißen hat.“ [1])

Die ehrlichen Protestanten haben auch die Verkehrtheit des protestantischen Grundsatzes: „Die Bibel allein“ eingestanden.

Der protest. Dogmenhistoriker Münscher sagt mit Recht: „Aus allen bisher angestellten Untersuchungen geht die Folge hervor, daß die Protestanten, wenn sie gegen den Gebrauch der Tradition kämpfen, die unbefangene Geschichte nicht auf ihrer Seite haben. Die katholische Kirche hat nicht Unrecht, wenn sie behauptet, daß bei den älteren Christen die Tradition in großem Ansehen gestanden habe.“ [2]) Auch Kahnis giebt der Wahrheit Zeugniß, indem er schreibt: „Von der alleinigen Autorität der Schrift weiß die alte Kirche nichts. In dem apostolischen und nachapostolischen Zeitalter war es das traditionelle Wort, welches die Gemeinden ebenso gründete, als in Einheit erhielt . . . Die Tradition erzeugte und ernährte den lebendigen Glauben. Die Autorität der Schrift ruhte auf der Autorität der Kirche, wie es das bekannte Wort Augustins: Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas (ich würde dem Evangelium keinen Glauben schenken, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewöge) ausdrückt. Die Kirche war es, die den Einzelnen die Schrift als ihr heiliges Buch übergab; ihre Zeugnisse verbürgten die Glaubwürdigkeit der Schrift; ihr Glaube und Leben war die factische Auslegung der Schrift; die Bedeutung der Schrift als Richtmaß des Glaubens setzte eben den Kirchenglauben voraus.“ [3]) Sehr richtig bemerkt Kahnis

[1]) W. Reischl, Die hl. Schriften des neuen Testamentes. 1870. S. 184.

[2]) Münscher, Handbuch der christl. Dogmengeschichte. 2. Aufl. Marburg 1802 bis 1809. I 373.

[3]) Kahnis, Die lutherische Dogmatik historisch-genetisch dargestellt. Leipzig 1861—1868. II 25.

an einer anderen Stelle: „Ein junger Theologe mit guten Kräften und kirchlichem Sinn kommt auf die Universität. Er sucht natürlich einen Leitstern für seine theologischen Studien. Die Bibel kann es nicht sein, da in ihr alle Confessionen und Richtungen ihre Lehre suchen und finden.“ [1]) In klaren Worten verurtheilt der gefeierte protestantische Gelehrte Delbrück die Lehre von der „Bibel allein“ und damit die ganze protestantische Glaubensregel, indem er sagt; „Wer das Schriftwort des Neuen Bundes zur höchsten Erkenntnißquelle des Glaubens erhebt, der erklärt es für etwas, was es seiner Natur nach nicht sein soll, seinem eigenen Zeugnisse zufolge auch nicht sein will, und, setzte ich hinzu, für etwas, wofür es in den ersten Jahrhunderten, als das Christenthum in der Fülle seiner Kraft bestand, nicht galt.“ [2]) Nicht minder treffend bemerkt der edle Protestant Friedrich Christian Perthes: „Der Mensch vergißt oder verschleudert oder verschiebt oder verdreht die Worte nur zu leicht, oder starrt stumpf in sie hinein. Um die dargebotene Hülfe ergreifen zu können, bedarf er wiederum eines Helfers. Wer aber führt ihn in die Tiefe des Verständnisses, wer löst ihm den Sinn der Worte, wer bewahrt die Worte und breitet sie aus? Das ist die große und schwere Frage. Die Schrift bedarf eines Schutzes gegen Menschenwillkür und der Mensch eines Auslegers der Schrift. Die Anstalt, welches dieses Doppelbedürfniß befriedigen soll, ist die Kirche, aber wo ist sie, wer hat sie? . . . Wäre nicht die Scham und die Scheu vor der katholischen Kirche, wie laut, wie verzweiflungsvoll würden wir die Rufe gläubiger Protestanten nach der Hülfe und Autorität einer Kirche ertönen hören.“ [3])

Der protest. Theologe Hundeshagen macht folgendes Geständniß: „Viele Mitglieder der protestantischen Kirche sind müde geworden des Mißbrauches der Freiheit, der Willkür in der Schriftauslegung, der vielen unbestimmten Berufungen auf den Geist u. s. w. und sind ergriffen von einem Verlangen nach einer

---

[1]) Kahnis, Die Lehre der lutherischen Kirche gegenüber der Union. Leipzig 1854. S. 54.

[2]) Delbrück, Christenthum. Betrachtungen und Unternehmungen. Bonn 1822—27. Th. 2. S. 27.

[3]) Clemens Theodor Perthes, Friedrich C. Perthes' Leben nach dessen schriftlichen und mündlichen Mittheilungen aufgezeichnet. 5. Aufl. Gotha, 1861. III 201.

Tradition nicht bloß mit relativer, sondern mit absoluter Autorität, um sich in dieser zur Ruhe geben zu können, und bald haben sie dieselbe im Consensus der drei ersten, bald in dem der fünf oder sechs ersten Jahrhunderte gemacht. „Es geht ein katholischer Zug durch die Welt," sagt der schwedische Historiker Geiger in einer seiner letzten Schriften".[1]) „Versetzen wir uns in die ursprünglichen Verhältnisse," sagt Neander, „so war es der Beruf der Apostel, zuerst durch mündliche Verkündigung die Wahrheit fortzupflanzen. Die schriftliche Thätigkeit kam nur accessorisch hinzu, wo die mündliche Thätigkeit sie veranlaßte. Auf alle Fälle aber muß gleiche Autorität haben, was sie als Lehrer aussprachen, sei es schriftlich oder mündlich; auf beide Weisen stellen sie ihr Bewußtsein von der Wahrheit dar."[2]) Nippold bemerkt: „Nicht der Kirche, sondern der Bibel Autorität ist unsere Grundlage, höre ich aus anderm Munde. Aber schaut doch auch ihr nur wieder recht zu, ob ihr damit weiter reicht, wie der Mohamedaner, der dieselbe Forderung für den Koran, der Inder, der sie für die Veden, oder auch der Jude, der sie für den Talmud stellt, und wie weit ihr zugleich kommt, wenn Andere aus derselben Bibel gerade das Gegentheil erweisen wie ihr."[3])

[1]) C. B. Hundeshagen, Das Princip der freien Schriftforschung in seinem Verhältniß zu den Symbolen und der Kirche. Darmstadt 1852. S. 40.

[2]) A. Neander, Christl. Dogmengeschichte. Berlin 1857. I 76.

[3]) Nippold, Die Gleichnisse Jesu, 1870. S. 11.

V.

Erbsünde und Rechtfertigung.

A. Protestantische Meinungen.

1. Die Erbsünde.

Die Protestanten lehren, daß unsere Stammeltern, als sie durch die Uebertretung des göttlichen Gebotes in Sünde und Schuld fielen, nicht nur das übernatürliche, sondern auch das natürliche Ebenbild Gottes verloren haben. Die Erbsünde bestehe in der Neigung oder Begierlichkeit zum Bösen.[1]) Es liegt aber klar auf der Hand, daß diese Begierlichkeit nur eine Folge und Strafe der ersten Sünde sein kann. Ein jeder Mensch fühlt, daß, wenn er der Begierlichkeit nicht nachgiebt, ihr vielmehr Widerstand leistet und in die Versuchung nicht einwilligt, er auch nicht sündigt.

Ebenso verkehrt ist es, wenn die Protestanten behaupten, daß der Verstand und Wille des Menschen jede Fähigkeit für das Gute verloren habe.[2]) Luther sagt: „Gott thue in uns das

[1]) „Die Protestanten nennen Erbsünde die totale Verschlechterung der menschlichen Natur (im Geistigen), somit positiv die prava concupiscentia (Begierlichkeit) an sich selbst und bevor sie irgend in actuelle Sünden ausgeht". Dr. Winer, Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christl. Kirchenparteien. 4. Aufl. herausg. von Dr. Paul Ewald. Leipzig 1882. S. 84. Stellen der prot. Symbole betr. die Erbsünde siehe bei Dr. Winer l. c. S. 91.

[2]) „Keiner thut das Gott wohlgefällige Gute, so daß er vor Gott gerecht wäre. Hierin stimmen alle Religionsparteien überein und sehen daher consequent die göttliche Gnadenhilfe durch Christus als unentbehrlich an. Doch glauben die Katholiken . . . ., daß nicht Alles, was der natürliche Mensch thut, schlechthin Sünde vor Gott sei, während die Protestanten lehren, aus der totalen Verderbtheit des natürlichen Menschen im Geistigen könne nichts als Sünde hervorgehen." Dr. Winer, l. c. S. 92. Diesbezügliche Stellen der prot. Symbole. S. 93 ff.

Böse wie das Gute. Der Wille des Menschen sei wie ein Pferd; sitze Gott darauf, so gehe und wolle er, wie Gott will; reite ihn der Teufel, so gehe er, wie der Teufel wolle."[1]) Melanchthon behauptet: „Wie die Berufung Pauli, so sei auch der Ehebruch des David und des Judas Verrath das Werk Gottes."[2]) Das ist aber eine offenbare Gotteslästerung.

In Betreff der Erbsünde lehrt auch heute noch die protestantische Kirche: „Die angeborene Lust des Herzens ist schon Sünde (Erbsünde) . . . Die Taufe giebt uns durch den hl. Geist Kraft zu einem neuen, Gott wohlgefälligen Leben, hebt aber nicht die böse Lust (Erbsünde) auf."[3])

Nach dieser eigenthümlichen Lehre lebt also der Christ stets in der Sünde. Wie kann da von einem Gott wohlgefälligen Leben die Rede sein?

Wir müssen jedoch gleich bemerken, daß der heutige „wissenschaftliche" Protestantismus die Erbsünde einfach leugnet. Wenn aber eine Lehre in der hl. Schrift klar ausgedrückt ist, so ist es doch die der Erbsünde. Wo aber menschliche Willkür herrscht, ist eine Auflösung der christlichen Heilswahrheiten unvermeidlich. Mit seinem breiten Mantel deckt der Protestantismus die entgegengesetzten Meinungen: Glauben und Unglauben. Allerdings wenn die „Gelehrten" und ihre Schüler, die Prediger, vor das Volk treten, halten sie salbungsvolle Reden über die Erbsünde. Ob die Predigerfrauen auch heute noch an die Worte denken, welche der Volkswitz bei der Einführung der Concordienformel den Predigerfrauen in den Mund legte: „Schreibt, lieber Herre, auf daß Ihr bei der Pfarre bleibt."?

Ritschl, dessen Schüler heute an den meisten protest. Universitäten docirен, stellt die Thatsache der Erbsünde in Abrede. Nach ihm[4]) sind wir zwar alle Sünder, als Einzelne und in Verbindung mit allen Anderen, aber Subjekt der Sünde sei nicht die Menschheit als Naturgattung, wie dieselbe in der Person des Stammvaters gesetzt ist, sondern die Menschheit als

---

[1]) De servo arbitrio ad Erasmum 525.

[2]) Commentar zum Römerbrief.

[3]) Was uns von Rom trennt . . . . Für die confirmirte Jugend bearbeitet von Karl Voelker, Rector. 4. Aufl. Berlin 1897, S. 7, 8. K. Müller, Symbolik. Erlangen 1896. S. 296.

[4]) Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bonn 1888. III 310.

die Summe aller Einzelnen. Jeder findet sich in einen Zusammenhang des Bösen hineingestellt, dem rein natürlicher Wille als solcher nicht entgegenwirkt[1]), aber angeerbte Sünde (Erbsünde) giebt es nicht. Schleiermacher lehrt, daß in einem gewissen Sinne die Erbsünde von Gott verursacht sei.[2]) Es gebe wohl eine der bestehenden menschlichen Natur anhaftende Ursündlichkeit oder Unfähigkeit zum Guten (§ 72,5), die, obwohl sie die ursprüngliche und bleibende Vollkommenheit des Menschen nicht ausschließe, als Urübel zu betrachten sei (§ 71,1,2). Der überkommene Sündenkeim sei aber keine eigentliche, eine eigene unendliche Strafwürdigkeit einschließende Schuld des Individuums. Die Sünde selbst sei auch keine Strafe (§ 71,2). Schleiermacher verwirft die Beschlossenheit aller Menschen in Adam und faßt die betreffende Erzählung der Genesis nicht auf als Geschichte des ersten Menschen, sondern als symbolische Veranschaulichung der bleibenden (allgemeinen) Entstehungsgeschichte der Sünde (in den Individuen). Auf der erwähnten Theorie Schleiermacher's beruht auch die Lehre Rothe's. Nach Letzterem läßt Gott das Böse nicht nur zu, sondern verursacht, setzt es. Denn Gott mußte die Welt unmittelbar als materielle schaffen, und in der Materialität der Creatur liegt das letzte Princip des Bösen. Gott hat die Menschen als nothwendig sündige geschaffen.[3]) Nach Kaftan kann man von einer Erbschuld nicht reden; der Stammvater kann vielleicht für die Sünden der Nachkommen mit haftbar gemacht werden, niemals aber den Nachkommen die Sünde des Stammvaters zugerechnet werden. Persönliche Verschuldung setzt sittliche Wahlfreiheit voraus.[4]) Professor Nitzsch schreibt: „Was allen Generationen gemein ist, was sich bei allen Geschlechtern und Individuen wiederholt, davon kann man sagen, der Sohn erbt es vom Vater. So kann man auch sagen, daß die Sünde sich von Geschlecht zu Geschlecht vererbe, und insofern kann sie Erbsünde genannt werden. Bei dieser Fassung bleibt aber die altdogmatische Theorie nicht stehen, sondern sie nimmt an, daß der erste Mensch durch seine erste Uebertretung eine Veränderung

[1]) Ritschl, Unterricht in der christl. Religion. Bonn 1886. S. 25.
[2]) Schleiermacher, Der christl. Glaube, nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhang dargestellt. Gotha 1889. § 79 f.
[3]) Rothe, Theologische Ethik. 2. Aufl. vollendet von Holtzmann. 1870. III S. 35, 46, 47.
[4]) Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion. Basel 1881. S. 260 ff.

und zwar eine Corruption der menschlichen Natur herbeigeführt habe und daß dieser Zustand der Corruption auf dem Wege der Zeugung sich fortgepflanzt habe, nimmt also den Ausdruck „Erbsünde" in strengem und eigentlichem Sinne. Diese Theorie läßt sich jedoch nicht durchführen. Die Ursünde soll eine einzelne That gewesen sein, aber eine einzelne That eines Individuums, noch dazu eine solche, deren Möglichkeit durch die Natur dieses Individuums gar nicht ausgeschlossen war, kann unmöglich die Natur oder den Gattungscharakter des ganzen Geschlechts aufheben, sondern nur individuelle Nachwirkungen innerhalb dieses Einzelwesens hervorrufen. Eher, als aus einem einzelnen Acte, könnte man das Verderben ableiten aus einer in Folge des actuellen Sündigens vieler Generationen entstandenen Disposition in der menschlichen Natur . . . . Daher bleibt nichts übrig, als anzunehmen, daß der Mensch zwar nicht so geschaffen ward, daß er sündigen *mußte*, aber so, daß das Fernbleiben von der Sünde (weil ein anfänglich schuldloses — Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist jedem, der in die Welt eintritt, anerschaffen ist) eine überaus große sittliche Kraftanstrengung voraussetzt, wo auf Grund der Erfahrung angenommen werden muß, daß sie nur der Eine (Christus) geleistet hat, da, wenn dies auch Andern ohne Abhängigkeit von diesem Einen gelungen wäre, dieselben ein ebenso großes Aufsehen in der Geschichte der Menschheit erregt haben müßten, wie dieser es erregt hat." (!)[1])

Wohin die erwähnte radicale Theologie führt, sieht man aus den Aeußerungen anderer protestantischer Theologen, die den crassesten Unglauben predigen und dennoch zur „evangelischen" Kirche gehören!

„Pfleiderer[2]) hebt, wie Biedermann[3]), alle Data des religiösen Glaubens vollständig auf. An die Stelle eines persönlichen

[1]) Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. Freiburg 1896. S. 307, 312. Vgl. Tholuck, Die Lehre von der Sünde und vom Erlöser. 7. Aufl. 1851. Krabbe, Die Lehre von der Sünde und vom Tode 1836. J. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde. 2 Bde., 1839. Vatke, Die menschl. Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und Gnade. 1841. Umbreit, Die Sünde, 1853. Ernesti, Ursprung der Sünde nach paulin. Lehrgehalt, 2 Bde. 1862. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und sein Verhältniß zur Gnade in ihrer geschichtl. Entwickelung, 1863. Kym, Das Problem des Bösen. 1878.

[2]) O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berlin 1878.

[3]) Biedermann, Christliche Dogmatik. Zürich 1869.

Gottes tritt eine unpersönliche Welturſache oder Weltſeele; ſtatt der Erlöſung von Sünde und Uebel wird Reſignation oder Fatalismus, Ergebung in den nothwendigen Ablauf des Weltproceſſes gelehrt. Hinſichtlich des Fortlebens nach dem Tode gebe es entſcheidende Gründe weder dafür noch dagegen, überhaupt gehöre der Unſterblichkeitsglaube nicht zur Religion!“ [1])

2. Die Rechtfertigung.

Das Princip, aus welchem Luther ſein Religionsſyſtem herleitete, iſt die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein. Als Auguſtinermönch hatte er in ſeinem Berufe die innere Ruhe und Zufriedenheit nicht gefunden; da gab er ſich der Vorſtellung von der Unverbeſſerlichkeit der menſchlichen Natur hin und meinte, ausſchließlich durch eine rein äußerliche Zurechnung der Verdienſte Chriſti und durch ein unbedingtes zweifelloſes Vertrauen auf dieſe Zurechnung des Heiles ganz ſicher ſein zu können. Als nach ſeinem Abfall dieſe Gedanken zum Durchbruch kamen und in dem Satz von der Rechtfertigung durch den Glauben allein einen faßlichen und verlockenden Ausdruck erhielten, da wurde dieſer Satz zum Panier für alle, denen die verſchiedenen Uebungen der Religion eine drückende Laſt geworden, und die des Kampfes gegen die ſinnliche Natur überhoben ſein wollten.

In Betreff der Erbſünde huldigte Luther, wie bereits bemerkt, gnoſtiſchen Anſichten und faßte die Sünde als etwas Poſitives auf.[2]) Die Erkenntnißkraft und der Wille des Menſchen ſind ſo geſtört und geſchwächt, daß er nur noch ſündigen kann.[3]) Alles, was aus der Natur des Menſchen, ſelbſt beim Gerechtfertigten, hervorgeht, iſt Sünde.[4]) Ausdrücklich leugnete Luther den freien Willen des Menſchen, das Gute oder das Böſe zu thun. Auf dieſe Irrthümer baute Luther ſeine ebenſo irrige Rechtfertigungslehre. Nach der Lehre Luther's wird der Menſch gerechtfertigt allein durch den Glauben, d. h. der Sünder vertraut, es würde ihm die Gerechtigkeit Jeſu Chriſti angerechnet

[1]) O. Flügel, Die ſpeculative Theologie der Gegenwart. Cöthen 1888. S. 73.
[2]) Luther's Schriften bei Walch V 776.
[3]) Luther's Werke, Wittenb. Ausg. 1539. I 100.
[4]) Walch XI, 1810.

werden.[1]) „Sehet," so schreibt Luther, „wie reich ein Christ ist, der sogar, wenn er will, durch Sünden, seien sie noch so groß, seines Heiles sich nicht verlustig machen kann, außer nur, wenn er nicht glauben will, denn keine Sünde kann ihn verdammen, als nur der Unglaube."[2]) Von der Wartburg aus schrieb Luther ferner an Melanchthon: „Sündige tapfer darauf los, aber glaube noch tapferer".[3])

Dieser Rechtfertigungslehre steht dreierlei gegenüber: 1) Der Glaube allein rechtfertigt nicht. Die hl. Schrift sagt ausdrücklich: „Ihr sehet, daß der Mensch durch Werke gerechtfertigt werde und nicht durch den Glauben allein."[4]) 2) Die Rechtfertigung kann nicht bloß in einer Gerechterklärung bestehen, da die hl. Schrift überall sagt, daß die Sünden getilgt werden sollen und der innere Mensch geheiligt und erneuert werde. „Ihr seid aber abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt im Namen unseres Herrn Jesu Christi." (1. Cor. 6,11.) 3) Die erlangte Gerechtigkeit geht nicht nur verloren durch den Unglauben, sondern durch jede Todsünde. „Täuschet euch nicht! Weder Unzüchtige, noch Ehebrecher, noch Weichlinge werden das Reich Gottes besitzen. (1. Cor. 6,9.)

Der heutige Protestantismus huldigt auch noch den verkehrten Ansichten Luther's. Der Protestant Winer schreibt: „Alle christlichen Parteien stimmen darin überein, daß die Wiedergeburt des Menschen, wodurch er zu gottwohlgefälliger Gerechtigkeit in Christo sich emporrichtet, unter Einfluß der göttlichen Gnade, des hl. Geistes, geschehe; nur weichen sie von einander ab in der Bestimmung des Grades, mit dem dieser Einfluß wirke . . . . Die Katholiken nämlich, sowie die Arminianer und Mennoniten lehren, daß der hl. Geist die im natürlichen Menschen schlummernde Kraft wecke und stärke, der Mensch aber diesem in keiner Weise von ihm zu verdienenden Einflusse sich mit freier Entschließung hingeben müsse, um durch seine mit der göttlichen verbundene Kraft die Wiedergeburt zu bewerkstelligen;

---

[1]) Diesbezügliche Stellen der versch. protest. Symbole siehe bei Dr. Winer, Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien. 4. Aufl. herausg. von Dr. Paul Ewald. Leipzig 1882. S. 138 ff.

[2]) De capt. bab. tom. 2. fol. 74.

[3]) Ep. ad Melanchth. anno 1521.

[4]) Jacobus 2,24.

die Protestanten dagegen führen die Wiedergeburt ganz auf die Wirkung des hl. Geistes zurück, welcher im natürlichen Menschen die Willenskraft herstelle, und nur mit dieser neu gewährten Kraft cooperire dann der Wiedergeborene im Verlaufe der Wiedergeburt." [1]) Diese protestantische Lehre, welche an den Fatalismus des Koran erinnert, schließt die Freiheit des Menschen aus und steht im Widerspruch mit der Gerechtigkeit Gottes. Wenn die Bekehrung oder Rechtfertigung ganz allein von Gottes Wirkung abhängt, wie kann er den Menschen ewig strafen, dem er diese Gnade versagt hat!

Infolge seiner absonderlichen Rechtfertigungslehre gerieth der Protestantismus in große Verlegenheit, als er seine Meinung über die guten Werke äußern sollte. „Die Rechtfertigung wurde von den Protestanten als eine solche durch den Glauben allein mit Ausschluß der guten Werke, und zwar durch einen mit absoluter Gewißheit verbundenen Fiducialglauben gefaßt, so daß dieser Glaube die instrumentale Ursache sei. Dieser Artikel findet sich auch in allen Symbolen der Reformirten.[2]) Nachträglich sollten sich aber aus dem Glauben die guten Werke von selbst ergeben, so daß man aus ihnen den wahren Glauben erkennen könne. Dem entsprechend nimmt die Augsburgische Confession die Nothwendigkeit der guten Werke an. Hieran schlossen sich die sogenannten majoristischen Streitigkeiten, indem Major 1552 mit dem Satze auftrat, die guten Werke seien nothwendig zur Seligkeit. Dem widersetzten sich die Prediger zu Hamburg und Lübeck, Amsdorf und Flacius, vorgebend, daß dadurch das Princip des Protestantismus preisgegeben, und eine positive Heiligung und eine inhärirende Gerechtigkeit als constitutiver Bestandtheil der Rechtfertigung angenommen werde. Sie spitzten die lutherische Lehre noch mehr zu und behaupteten die Schädlichkeit der guten Werke. Die Concordienformel vom Jahre 1577 wollte auch hier einen Mittelweg einschlagen, verwarf einerseits die Nothwendigkeit der guten Werke „zur Seligkeit" und gab die Nothwendigkeit derselben nur im Allgemeinen zu, wenn man sie nur als Vorbedingung und als einen constitutiven Bestandtheil der Rechtfertigung ausschließe." [3])

[1]) Dr. Winer, l. c. S, 112. Diesbezügl. Stellen der protest. Symbole ebendaselbst S. 112—122. K. Müller, Symbolik. Erlangen 1896. S. 283 ff.
[2]) Vgl. Conf. Helv. II. c. 16. Heidelberger Katechismus, Frage 21.
[3]) Dr. Schwane, Dogmengesch. der neueren Zeit. Freib. 1890. S. 145.

Nicolas von Amsdorf, Luther's vertrautester Freund, vertheidigte den Satz, daß gute Werke zur Seligkeit schädlich seien. Amsdorf war früher Professor und Canonicus zu Wittenberg, dann Prediger zu Magdeburg. Im Jahre 1542 ernannte ihn der Churfürst Johann von Sachsen zum Bischof von Naumburg, und Luther weihte ihn. Luther machte später Witze über diese Weihe: „er rühmte sich der Sünde, daß sie einen Bischof geweiht hätten ohne allen Chresem, auch ohne Schmalz, Speck, Theer, Schmeer, Weihrauch und Kohlen.“ [1])

In Betreff der guten Werke huldigte Luther folgender Ansicht: Gute Werke soll der hl. Geist im Gerechtfertigten wohl nachträglich hervorbringen, aber durch sich selbst ohne freie Mitwirkung des Gerechtfertigten.[2]) Zwingli und Calvin, die Häupter der reformirten Kirche, stimmten in den allgemeinen Principien mit Luther überein. Die Lutherische Rechtfertigungslehre, die allem Laster die Thüre öffnete, war aber so natur- und schriftwidrig, daß eine allmählige Auflösung derselben unausbleiblich wurde. Schon Melanchthon schwächte diese Lehre ab. In der Ausgabe seiner Loci vom Jahre 1535 wird neben dem Worte Gottes und dem hl. Geist der menschliche Wille als dritte Ursache der Bekehrung angeführt, und in der Ausgabe der Augsburgischen Confession vom Jahre 1540 heißt es (Art. 18): „Geistliche Gerechtigkeit wird in uns bewirkt, wenn uns der hl. Geist Beihilfe leistet.“ Luther blieb jedoch bei seiner Ansicht. Nach Luther's und Melanchthon's Tod kam es zu einem heftigen Streit. Pfeffinger und V. Strigel traten für die menschliche Freiheit und Mitwirkung ein, wogegen Flacius Luther's Lehre vertrat und noch steigerte. Er behauptete, daß bei der Bekehrung die Menschennatur nur Widerstand leisten könne. Die Concordienformel suchte zu vermitteln. Nach der einen Seite stellte sie den Satz auf: daß die Menschennatur nach allen ihren geistigen Kräften corrumpirt sei; gegen Flacius aber sagte sie, daß die Erbsünde nicht die Natur des Menschen sei. (ed.. Bas 1578 p. 655.) Dieses Symbol gelangte aber nicht einmal bei den Lutheranern zu einer allgemeinen Annahme. Die Symbole der Reformirten ließen die erwähnten extremen Ansichten betr. die Erbsünde fallen und legen dem Menschen ausdrücklich den

[1]) Dr. Hase, Kirchengeschichte. 11. Aufl. Leipzig 1886. S. 397.
[2]) Walch III, 63.

freien Willen bei. Nur die Calviniſten huldigten radicaleren Anſichten.

Nach Luther's Lehre ſollte die Rechtfertigung alle poſitive Heiligung ausſchließen. Die Anſicht iſt von den meiſten Proteſtanten beibehalten worden. Köllner ſagt: „Die Rechtfertigung iſt nicht eine Mittheilung wirklicher Tugend, wie die katholiſche Kirche annimmt, ſondern ſie iſt durchaus nur ein actus forensis Gottes, wodurch nur das Verhältniß des Menſchen zu ihm verändert wird, nicht der Menſch ſelbſt.“ [1]) Die folgerichtige Conſequenz der irrigen Rechtfertigungslehre war die troſtloſe proteſtantiſche Prädeſtinationslehre. „Nach den meiſten reformirten, auf calviniſche Grundſätze baſirten Symbolen und den Dordrechter Synodalbeſchlüſſen, ſowie der Form. Cons. Helv. gewährt Gott ſeine erneuernde Gnade bloß denen, welche er vermöge eines ewigen, unbedingten Rathſchluſſes aus Gnaden ſelig machen will, und in ſolchen wirkt die Gnade auch unabweisbar die Bekehrung, alle übrigen, welchen ſie nicht angetragen wird, ſind von Gott zur ewigen Verdammniß beſtimmt.“ [2])

„Aber nicht nur Zwingli und Calvin, ſondern auch Luther und Melanchthon eröffneten ihre reformatoriſche Laufbahn mit prädeſtinatianiſchen Gedanken. Letzterer ſagt in den Loci von 1521: Gott habe den Ehebruch eines David nicht minder als die Berufung des Paulus gewirkt ... Was Luther betrifft, ſo hat dieſer bereits im Pſalmen-Commentar von 1516 gelegentlich bemerkt, Chriſtus ſei für ſeine Auserwählten und nicht für Alle geſtorben (IV 227, 32 f.); in der Schrift gegen Erasmus aber de servo arbitrio (1525) lehrt er ſogar determiniſtiſch, Gottes Wille ſei ewig, unveränderlich, alles allmächtig wirkend, allein frei und ohne alle äußeren Beſtimmungsgründe. Aber auch Gottes Vorherwiſſen ſei nicht ein bloßes Wiſſen, ſondern ein wirkſames und nöthigendes. Gott, lehrte er, verhindere die Verworfenen am Heil, indem er ihnen ſeinen Geiſt entziehe; er laſſe an manchen äußerlich die Predigt des Wortes gelangen, verweigere ihm aber ſeinen Geiſt, ja „Gott bewegt die Verworfenen, Schlechtes zu thun“, dergeſtalt, daß die Verworfenen ſowohl durch die Härte als durch die Freundlichkeit Gottes immer ſchlechter werden müſſen. Daß Luther ſpäter anders über

[1]) Symbolik I 650.

[2]) Dr. Winer, l. c. S. 123. Diesbezügliche Stellen der reform Symbole. S. 123—128. K. Müller, Symbolik. Erlangen 1896. S. 299.

die Prädestination gedacht, kann nicht ohne Weiteres behauptet werden. Mindestens schrieb er noch 1537 (an Capito, De Wette V 70), es gebe außer seinem Katechismus kein Buch, das er so recht eigentlich als sein anerkennen möchte, als die Schrift de servo arbitrio".[1])

B. Katholische Lehre.

1. Die Erbsünde.

„Gleichwie durch Einen Menschen die Sünde in diese Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, und so auf alle Menschen der Tod übergegangen ist, weil alle in ihm gesündigt haben . . . Gleichwie also durch des Einen Sünde auf alle Menschen Verdammniß kam, so kommt auch durch des Einen Gerechtigkeit auf alle Menschen Rechtfertigung des Lebens" (Röm. 5,12, 18). In klaren Worten spricht die hl. Schrift von der Existenz der Erbsünde. Durch die Sünde im Paradies haben unsere Stammeltern alle übernatürlichen Gaben für sich und ihre Nachkommen verloren; die natürlichen Gaben, Verstand und freier Wille, gingen nicht verloren; sie wurden aber durch die Sünde geschwächt.

Die Erbsünde ist ihrem Wesen nach mit der Sünde Adams dieselbe, nur mit dem Unterschiede, daß sie bei Adam zugleich eine actuelle und persönliche, bei den Nachkommen nur eine habituelle und ihrer Natur anhaftende ist. Nur für eine persönliche Sünde können positive Strafen ertheilt werden; im Falle seiner Unbußfertigkeit hätte Adam positive Qualen als Strafe in der Ewigkeit erhalten. Für eine ererbte, ohne unseren Willen geschehene Sünde können wir von der göttlichen Gerechtigkeit nur negative Strafen erwarten, d. h. solche, welche in der Entziehung jener Gnaden und Wohlthaten bestehen, auf die wir ohnehin von Natur aus kein Recht hatten. Diese Strafen sind der Verlust der Kindschaft Gottes und des Anrechtes auf den Himmel, der Tod des Leibes mit allen seinen Vorboten, Krankheiten, Leiden, Mühseligkeiten aller Art, der Verlust jener außerordentlichen Gnaden, wodurch die niedere Sinnlichkeit in vollständiger Unterwürfigkeit dem

[1]) Nitzsch, Lehrbuch der evang. Dogmatik: Freiburg 1896. 2. Aufl. S. 582.

Geiste gegenüber gehalten wurde, oder die Entfesselung der Concupiscenz (Begierlichkeit). Durch die Concupiscenz ist der Verstand verdunkelt, der Wille zum Guten geschwächt worden. Die Freiheit des Willens zum Guten ist aber nicht verloren gegangen. Die hl. Schrift lehrt auf das Entschiedenste, daß der Mensch ungeachtet der Erbsünde im Stande sei, die wesentlichen Grundbestimmungen des natürlichen Sittengesetzes und die wichtigsten Wahrheiten der natürlichen Religion von dem Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele ohne übernatürliche Offenbarung zu erkennen. Wenn der hl. Paulus sagt, daß der Verstand der Heiden mit Finsterniß umhüllt sei (Röm. 5,16, 18), so spricht er von der Finsterniß, die sie selbst durch ihre persönlichen Sünden heraufbeschworen haben, aber hätten entfernen können, wenn sie gewollt hätten. Auch hält der Apostel die Heiden nicht für entschuldigt, wenn sie das Gesetz nicht befolgen, welches Gott in ihre Herzen geschrieben hat, oder statt des wahren Gottes, den sie aus der sichtbaren Schöpfung erkennen konnten, falsche Götzen anbeten (Röm. 1,19, 20. Vgl. 2,14, 15). Wenn die hl. Schrift von einer allgemeinen Sündhaftigkeit oder von der großen Macht der Concupiscenz spricht, so sagt sie doch nicht, daß die Concupiscenz den freien Willen mit innerer Nöthigung zu persönlichen Sünden hintreibe. Unter dieser Voraussetzung könnte man da nicht mehr von Sünden oder Schuld sprechen. Eine persönliche Schuld kann sich nur aus einer persönlichen freien Uebertretung des göttlichen Gebotes ergeben. Das Vermögen eines solchen freien Willens wird im Gegentheil den Menschen ausdrücklich zugeschrieben.[1]) Die hl. Schrift sagt ferner, daß der Erbsünder auch ohne besondere Gnade mit freiem Willen etwas natürlich Gutes verrichten könne. Sie lobt die ägyptischen Hebammen, welche Gott fürchteten und den Befehl des Pharao, alle israelitischen Kinder zu tödten, nicht befolgten[2]); sie lobt Rahab, welche die Kundschafter rettete[3]); sie lobt die Gastfreundschaft, welche die Milesier an Paulus und Barnabas übten[4]); sie redet auch von natürlich guten Werken der Heiden, wodurch die Christen sich nicht be-

---

[1]) 5. Mos. 30, 19. Jer. 32,23. Eccl. 31,8. Matth. 23,37.
[2]) 2. Mos. 20,21.
[3]) Josue, 2,12; 6,25.
[4]) Apg. 28.

schämen lassen sollen.[1]) Im ersten Buche der Machabäer (Cap. 18) werden sogar die Tugenden der Römer ausdrücklich gelobt. Die hl. Schrift leistet daher nicht im Entferntesten dem protestantischen Irrthum Vorschub, als sei durch die Sünde ein natürliches Vermögen der Seele abhanden gekommen, oder als seien alle Handlungen des noch nicht geheiligten Menschen eigentliche Sünden. Die Erkenntnißkraft und der freie Wille des Menschen ist allerdings geschwächt, so daß auch von dieser Seite eine heilende Gnade moralisch nothwendig wird, aber die absolute Nothwendigkeit der Gnade im allgemeinen leitet sie nur aus der höheren übernatürlichen Bestimmung der Menschen her. Die Erreichung dieses Zieles ist erst durch Christum und seine Gnade möglich geworden.

Um den Menschen die Erreichung des ursprünglichen Endzieles zu ermöglichen, ist der Sohn Gottes vom Himmel gekommen. Das Werk der Erlösung ist zwar von Christus während seines irdischen Lebens vollendet und abgeschlossen worden; aber in seiner Auswirkung soll es fortgesetzt werden bis zum Ende der Tage.

2. Die Rechtfertigung.

a) Der Begriff der Rechtfertigung. Die Sünde Adams ist durch die fleischliche Abstammung von Adam und nicht durch Nachahmung auf Alle übergegangen. Die Erbsünde kann nur durch die Verdienste Jesu Christi ausgetilgt werden, indem dieselben dem einzelnen Menschen durch die Taufe zugewandt werden. Die Erbschuld (reatus peccati) mit allem, was zur Natur der Sünde gehört, wird durch die Taufe ausgetilgt. Diese Erbschuld bleibt nicht mehr an der Seele des Getauften haften; sie wird nicht äußerlich bedeckt, wie die Protestanten behaupten, sondern sie wird ganz aufgehoben. Die Concupiscenz (Begierlichkeit) bleibt allerdings zurück; sie ist aber nicht Sünde, sie verleitet nur zur Sünde und wird von Gott zurückgelassen, damit den Christen zu Verdiensten für den Himmel Gelegenheit gegeben werde.

Gegenüber der Irrlehre der Reformatoren hat das Concil von Trient (1545—1563) die Lehre von der Rechtfertigung

[1]) Matth. 5,46; 7,9; 19,17.

in 16 Capiteln und 32 Canones definirt. Dem Wesen nach ist die Rechtfertigung ein ausschließliches Werk Gottes. Der Sohn Gottes mußte vom Himmel kommen, um für die Schuld der Sünde Sühne zu leisten und die Gnade der Rechtfertigung zu verdienen. „Als ein Meisterwerk unter den Decreten des Concils gilt mit Recht das 6. Capitel, in welchem der Entstehungsproceß der sittlichen Vorbereitung auf die Rechtfertigungsgnade bei Erwachsenen nach seinen einzelnen Phasen auseinandergelegt wird. Die Initiative zu derselben gehört der vorangehenden göttlichen Gnade, auf deren Ruf unter der freien Mitwirkung des Menschen der Glaube und zwar an den ganzen Inhalt der göttlichen Offenbarung erzeugt wird. Aus dem Glauben entsteht einerseits die Furcht vor den ewigen Strafen der Sünde und andererseits das Vertrauen auf die Verdienste und die Barmherzigkeit Christi, durch welche wir Sündenvergebung erlangen. Alsdann beginnt unter dem weiteren befruchtenden Einfluß der Gnade die Liebe in der Seele Wurzeln zu schlagen und trägt neben den genannten Motiven das ihrige bei, die Seele zur Reue und zum Vorsatz zu bewegen, auf daß sie sich in Schmerz und Abscheu von der Sünde abwende und an Gott als das höchste Gut und den Urquell aller Gerechtigkeit anschließe. Damit sind die Anfänge der Gottesliebe bezeichnet, auf welche alsdann der Entschluß folgt, die Taufe zu empfangen, ein neues Leben zu beginnen und die Gebote Gottes zu beobachten. Eine Menge von Belegstellen aus der hl. Schrift: Matth. 9,2, Marc. 2,5 u. s. w. werden von den Vätern hinzugefügt und in den entsprechenden Canones (8 u. 9) die entgegengesetzten Irrlehren verworfen: daß die Gottesfurcht sündhaft sei, daß der Glaube allein genüge, daß gar keine sittliche Disposition für die Rechtfertigung erforderlich sei .... Im 7. Capitel wird nun das Wesen der Rechtfertigung im Gegensatz zu den reformatorischen Irrthümern noch genauer beschrieben und betont, daß sie nicht bloß in der Sündenvergebung als einem den Menschen äußerlich bleibenden Acte Gottes auf Grund der zugerechneten Verdienste Christi, sondern vornehmlich in einer positiven Heiligung und Erneuerung der Seele durch die Aufnahme der Gaben und Gnaden Gottes bestehe .... Und eben weil der vornehmliche Bestandtheil der Rechtfertigung die positive Heiligung ist, von welcher die Väter die Eingießung der drei göttlichen Tugenden speciell erwähnen, kann sie verschiedene Grade der Vollkommenheit annehmen, die Gott mit Freiheit nach seinem Wohlgefallen bestimmen oder auch dafür

die Vollkommenheit der Disposition zum Maßstab nehmen kann. Jedenfalls ist es nicht der Glaube allein, worauf es für den Geheiligten ankommt; er ist ohne gute Werke ein todter; in Christo hat nur der Glaube Werth, welcher in der Charitas (Liebe) sich bewährt. Durch den Glauben werden wir also insofern gerechtfertigt, wie der Apostel oft lehrt, als der Glaube die Wurzel und das Fundament aller Rechtfertigung ist; und wir werden umsonst (gratis) gerechtfertigt, als der Glaube und andere Tugendübungen, die der Rechtfertigung vorangehen, diese nicht verdienen . . . Zuletzt wird der von allen Protestanten geleugnete und bekämpfte verdienstliche Werth der guten Werke des Näheren erklärt und zunächst betont, daß die hl. Schrift sich darüber in der unzweideutigsten Weise ausdrücke, wie Matth. 10,42; Marc. 9,40; 1. Kor. 15,58; Hebr. 6,10 und anderwärts. Weit entfernt, daß dadurch den Verdiensten Christi Abbruch geschehe, zeigt sich die Wirksamkeit derselben um so glänzender, indem ihretwegen dem Menschen die heiligmachende Gnade, die Kindschaft Gottes und die hohe Würde verliehen wird, den Himmel, der ihm als dem Kinde Gottes schon als Erbtheil zukommt, zugleich als Lohn für die in Gott vollzogenen guten Werke zu verdienen. Ebenso wenig kann der Christ von diesem Werthe seiner guten Werke Veranlassung nehmen, auf sich zu vertrauen und sich Gott gegenüber zu rühmen. Denn von Gott erhält der Mensch die Gnade und hohe Würde, durch welche er ein Tempel des hl. Geistes, ein Glied am Leibe Christi und fähig wird, seinen guten Werken einen Werth für den Himmel zu geben, den Gott noch außerdem als Lohn verheißen mußte, damit der Gerechtfertigte ein Recht auf den Lohn erlangen kann." [1])

So die Lehre des Conciliums von Trient. Die Rechtfertigung schließt also zwei Momente in sich: einerseits die Entsündigung und die Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe und andererseits die Heiligung der Seele durch Einsenkung eines übernatürlichen Lebenskeimes und Erhebung derselben in den Zustand der Kindschaft Gottes. In der hl. Schrift wird der Zustand des Gerechtfertigten geschildert als ein Zustand der Kindschaft Gottes[2]), ein Theilnehmen an der göttlichen Natur[3]).

[1]) Dr. Schwane, Dogmengeschichte der neueren Zeit. Freiburg 1890. 148—151.

[2]) Röm. 5,2; 8,14,15; Gal. 4,5; Ephes. 2,18; 2. Tim. 1,7.

[3]) 2. Petr. 1,4.

ein Durchwohntwerden vom hl. Geiste[1]), eine Freundschaft mit Gott[2]). Daher ist auch die Sündenvergebung nicht bloß eine Nichtzurechnung, sondern eine förmliche Austilgung der Sünden, so daß an dem Gerechtfertigten nichts Verdammungswürdiges mehr bleibt[3]). Außerdem wird dem Menschen eine wahre Heiligungsgnade zu Theil. Diese ist nicht eine bloß äußerliche oder etwa bloß die Zurechnung der Verdienste Christi, sondern eine innere, die der Seele ein neues, himmlisches Leben gibt. Wenn der Apostel sagt: „Ziehet an den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist, in Gerechtigkeit und Heiligkeit" (Eph. 4,24), so will er nicht sagen, daß die Gerechtigkeit ebenso äußerlich sei wie ein Kleid, denn der Apostel redet an derselben Stelle von der Erneuerung des Gemüthes im Geiste, von der Ablegung des alten Menschen und der Umwandlung des alten sittlichen Lebens. Stets ermahnt der Apostel die Gläubigen, die empfangene Gnade zur Umwandlung des sittlichen Lebens anzuwenden, weil sie ihnen eben dazu gegeben sei; „denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den hl. Geist, der uns gegeben ist"[4]). Wäre die Rechtfertigungsgnade eine bloße äußerliche Zudeckung unserer Sünden, so könnte sie nicht erhöht und vervollkommnet werden, was doch die hl. Schrift ausdrücklich lehrt[5]). Diese Gnade bleibt in ihrer Fortentwickelung von dem sittlichen Streben der Menschen abhängig, da ihre Vermehrung und Erhöhung durch die guten, von der Gnade geheiligten Werke verdient wird. Aus demselben Grunde ist die Heilsgnade ein unsicherer Besitz, da ihre Erhaltung von der freien Mitwirkung des Menschen abhängig ist, der von Gott wieder abfallen und das Kindesverhältniß wieder abbrechen kann. Die Gnade geht durch jede schwere oder Todsünde verloren. Der Apostel macht uns einzelne derartige Sünden namhaft, welche uns die Gnade der Kindschaft Gottes und die Ansprüche auf den Himmel rauben[6]). Die hl. Schrift stellt uns viele vor, welche die Freundschaft mit Gott verloren, so Adam, Saul, David, Salomon. Mit Rücksicht auf seine Schwäche und die vielen Versuchungen zum Bösen kann der

[1]) Röm. 8,11. Eph. 2,22.
[2]) Eph. 2,19.
[3]) Röm. 8,1.
[4]) Röm. 5,5; 6,12. Gal. 5, 22—24. Kol. 3. 1. Thess. 4,3 ff.
[5]) 2. Kor. 9,10. Apok. 22,11. Sprichw. 4,18.
[6]) Röm. 6,21; 1. Kor. 6,9; Gal. 5,21; 1. Joh. 5,16; Hebr. 6,4—8.

Mensch auch niemals eine volle Gewißheit über seine endliche Beharrlichkeit erlangen[1]). Deshalb ermahnt uns der Herr zur Wachsamkeit und zum Gebete um die Beharrlichkeit im Guten[2]). Der Apostel fordert uns auf, unser Heil in Furcht und Zittern zu wirken[3]).

Gegenüber dieser klaren Beweisführung aus der hl. Schrift fühlen sich die Protestanten, um ihre Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein zu vertheidigen, bemüßigt, auf folgende zwei Stellen der hl. Schrift hinzuweisen:

„Ohne Glauben aber ist es unmöglich, Gott zu gefallen" (Hebr. 11,6). Diese Stelle besagt zunächst bloß, daß ohne Glauben Niemand für seine Person den Stand der Gottwohlgefälligkeit erlangen könne. Erst an zweiter Stelle deutet sie auch an, daß Niemand ohne Glauben eine Handlung setzen könne, welche Gott in der Weise wohlgefällig sei, daß sie zur Erlangung jener Gottwohlgefälligkeit irgendwie beitrage. Damit ist aber nicht gesagt, daß jede Handlung, die außerhalb des Glaubens geschieht, nun auch formelle Sünde sei.

„Alles, was nicht aus Glauben (Ueberzeugung) geschieht, ist Sünde" (Röm. 14,23). Rein exegetisch betrachtet, bildet der Text keine Schwierigkeit. Die fides (Glaubens-Ueberzeugung) ist in dieser Stelle und dem ganzen Capitel offenbar identisch mit der conscientia (Gewissen, Bewußtsein) in 1. Kor. 8, 10—12, wo der Apostel dieselbe Frage über das Essen der heidnischen Opferspeisen behandelt. Der Sinn des Satzes ist augenscheinlich der, daß jeder, welcher diese Opferspeisen esse, ohne die Ueberzeugung (fides) oder das Bewußtsein (conscientia), daß dieses Essen ihm erlaubt sei, also ohne Genehmigung seines Gewissens und darum auch ohne Beachtung der Stimme seines Gewissens, subjectiv eine Sünde begehe, obgleich objectiv kein Verbot vorliege. Die fides ist hier das, was man im Rechte bona fides, „guten Glauben", „rechte Treue" nennt.

Der hl. Augustinus und andere Kirchenväter haben allerdings diesen Text in einem anderen Sinn gebraucht. Keiner hat aber den Versuch gemacht, diese Erklärung exegetisch zu rechtfertigen; vielmehr wurde dieselbe nur deshalb oft und nachdrücklich geltend gemacht, weil der so erklärte Wortlaut der

[1]) Pred. 9,1; Sir. 5, 4—8; 1. Kor. 4,4.
[2]) Luc. 11,9; 18,1.
[3]) Phil. 2,12,13.

Stelle eine bequeme Handhabe bot, um ein schlagendes Wort gegen die Pelagianer zu formuliren. Die Pelagianer leugneten 1. die Erbsünde und ihre Folgen und meinten 2., der Mensch könne auch ohne Christus und seine Gnade sündenlos leben und die Seligkeit erlangen. Gegenüber dieser Irrlehre beriefen sich die Väter auf die erwähnte Stelle zum Zwecke des Beweises für die universelle Nothwendigkeit der Gnade zu allen heilsamen guten Werken, und zwar in der Weise, daß Alles, was nicht ex fide geschehe, auch nicht gut, sondern Sünde sei. Die Väter trugen aber in diese Stelle nicht so sehr den Begriff des formellen theologischen Glaubens hinein, als vielmehr die fides oder Treue des Willens, d. h. die achtungsvolle und ehrfürchtige, und darum aufrichtige und demüthige Willigkeit, der Kundgebung des göttlichen Willens zu gehorchen und sich seiner Leitung zu unterwerfen. Bei dieser Voraussetzung mußten die Väter den erwähnten Text dahin deuten, daß alles, was nicht ex fide geschehe, eigentlich Sünde sei.[1])

b) Ausdehnung der Rechtfertigung. Nach katholischer Lehre umfaßt die Erlösungsthat Christi die gesammte sündige Menschheit, so lange dieselbe auf Erden lebt, so zwar, daß kein Mensch von der Theilnahme an seinem Sühneverdienst von vornherein ausgeschlossen ist. Zur Erklärung dieser Lehre dienen folgende Sätze:

1. Vor Allem ist es de fide (ein Glaubensartikel), daß Christus wenigstens für alle diejenigen, welche einmal durch Glaube und Taufe in die — die Mittheilung eines Erlösungsverdienstes vermittelnde — Verbindung mit ihm getreten sind, seinen Tod so aufgeopfert hat, daß sie kraft desselben das ewige Heil erreichen können und sollen. Christus ist also nicht bloß für die Prädestinirten, d. h. für diejenigen, welche thatsächlich das ewige Heil erlangen, gestorben. Dieses Dogma steht schon durch das Nicänische Symbolum fest, indem hierin jeder Gläubige bekennen muß: „der um uns Menschen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen ist.“ Dieselbe Wahrheit definirten das Concil von Arles (475), das Concil von Orange[2])

[1]) Ausführlicheres siehe bei Dr. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik. Freiburg 1882. III 957—976.

[2]) „Wir glauben und bezeugen, daß alle Getauften nach Empfang der Taufgnade unter Christi Mitwirkung und Hilfe dasjenige, was zum Heil ihrer Seele gereicht, wenn sie treulich arbeiten, erfüllen können und

(529), das Concil von Quiercy (849), das Concil von Valence (855) und der Papst Innocenz gegen Jansenius (1653). Bezüglich dieser Lehre ist die hl. Schrift so klar, daß kaum eine Anführung nöthig ist. Positiv stellt die hl. Schrift alle Gläubigen als solche hin, welche der Vater Christo gegeben habe, damit sie durch ihn das Leben gewinnen und Niemand von ihnen verloren gehe. — Joh. 3,15—17: „Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde." — Joh. 6,40: „Das ist der Wille des Vaters, der mich gesandt hat, daß jeder, welcher den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben habe; und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage." — 1. Thessal. 5,9—10: „Gott hat uns nicht zum Zorn bestimmt, sondern zur Erlangung der Seligkeit durch unsern Herrn Jesum Christum, der für uns gestorben ist, damit wir zugleich mit ihm leben." — Joh. 3,36: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben." Von einer Einschränkung der Erlösungsthat ist in der hl. Schrift keine Spur zu entdecken. Man beruft sich zwar auf Joh. 17,9: „Nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, welche Du mir gegeben hast", als ob unter Letzteren die „Prädestinirten", unter „Welt" die Reprobirten zu verstehen seien. Es handelt sich aber hier nur um ein specielles Gebet Christi für die gegenwärtigen Gläubigen, nämlich für die Apostel, um ihnen die Gnade der Beharrlichkeit und der Einigkeit zu erflehen. Uebrigens wird dieses Gebet später auf die zukünftigen Gläubigen ausgedehnt (V. 20—21): „Aber ich bitte nicht für sie allein, sondern auch für diejenigen, welche durch ihr Wort an mich glauben werden, damit sie in uns Eins seien."

2. Es ist ferner de fide, daß der Heilswille Christi und Gottes nicht nur diejenigen umfaßt, welche thatsächlich zum Glauben und zur Taufe gelangen, sondern alle Menschen ohne Ausnahme. Kein einziger Mensch ist schlechthin von der Heilsordnung aus-

---

sollen . . . Daß aber Einige von Gott zum Bösen (ad malum) prädestinirt seien, das glauben wir nicht nur nicht, sondern, wenn es solche geben sollte, die so Schlimmes glauben, über die sprechen wir mit aller Entschiedenheit das Anathema aus." Thomasius, Die christl. Dogmengeschichte. Erlangen 1886, I 576.

geschlossen; für alle Menschen ist wenigstens eine entfernte Möglichkeit des Heils gegeben. Schon das Concil von Arles (475) erklärte, daß Christus für alle Menschen gestorben sei. Ebenso das Concil von Quiercy (849) und das Concil von Touſi bei Toul (860). Das Concil von Trient (de justif. cap. 3) erklärte auch, daß Christus für alle Menschen gestorben sei. Der Papst Alexander VIII. definirte (1690), daß die Behauptung der Allgemeinheit der Erlösungsthat nicht semipelagianisch[1]) sei, und daß sich der Heilswille Christi nicht auf die Gläubigen beschränke. In der hl. Schrift ist die allgemeine Tendenz des Erlösungswillens klar dadurch ausgesprochen, daß nur die denkbar umfassendsten Ausdrücke gebraucht werden, so Matth. 18,11: „Denn des Menschen Sohn ist gekommen, selig zu machen, was verloren war"; Joh. 1,29: „Siehe, das Lamm Gottes, siehe, das hinwegnimmt die Sünde der Welt"; Joh. 3,16—17: „Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab, damit Alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde"; 1. Joh. 2, 1—2: „Dies schreibe ich noch, damit ihr nicht sündiget. Wenn aber jemand gesündiget hat, so haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater, Jesum Christum, den Gerechten, und dieser ist die Versöhnung für unsere Sünden; doch nicht allein für die unsrigen, sondern auch für die Sünden der ganzen Welt"; 1. Tim. 4,10: „Denn darauf hin arbeiten wir und lassen uns lästern, weil wir auf den lebendigen Gott hoffen, welcher ist der Retter aller Menschen, vorzüglich der Gläubigen"; Röm. 5,18: „Gleichwie also durch des Einen Sünde auf alle Menschen Verdammniß kam, so kommt auch durch des Einen Gerechtigkeit auf alle Menschen Rechtfertigung des Lebens"; 2. Kor. 5,15: „Und für Alle ist Christus gestorben, damit, die da leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist"; 1. Tim. 2,3—7: „Denn dieses ist gut und wohlgefällig vor Gott, unserem Heiland, welcher will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Denn ein Gott ist und ein Mittler zwischen Gott und

[1]) Die Semipelagianer lehrten, der Mensch könne aus sich, ohne die Gnade, den Anfang der Rechtfertigung machen und nach erlangter Rechtfertigung ohne besondere Gnade im Guten verharren.

den Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst zum Lösegeld für alle hingegeben hat, als Zeugniß zu seiner Zeit, wozu ich als Prediger und Apostel eingesetzt bin, als Lehrer der Heiden in Glauben und Wahrheit." Wenn an einzelnen Stellen der hl. Schrift (Math. 20,28, 26,28, Röm. 5,19 und Hebr. 9,28) die Hingabe des Erlösungspreises nicht auf „Alle", sondern auf „Viele" bezogen wird, so soll hier das Wort „Viele" keinen Gegensatz zu dem Worte „Alle" bilden; es bezieht sich vielmehr auf diejenigen, welche zunächst zur Theilnahme berufen waren und auf die effective Wirksamkeit der Erlösungsthat, welche in der That nicht bei Allen, sondern bei Vielen aus den Allen zutrifft — da die Anderen der Gnade widerstehen.[1])

3. Ferner ist es de fide, daß alle Sünden, seien sie noch so groß und so schwer, kraft der Verdienste Jesu Christi nachgelassen werden können, sofern dieselben vor dem Tode bereut werden. Diese Lehre ist nur die Schlußfolgerung des weiter oben Gesagten. Wenn die hl. Schrift von einzelnen Sünden (z. B. den gegen den hl. Geist) spricht, die weder in diesem noch in jenem Leben nachgelassen werden, so will sie nur sagen, daß diese Sünden, die sich direct an der Gnade vergreifen, der zur Reue anregenden Gnade außerordentliche Schwierigkeiten entgegenstellen, sodaß nicht nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, sondern nur durch ein außerordentliches Eingreifen Gottes die Reue und Nachlassung wirklich zu Stande komme.

Protestantischerseits[2]) wurde behauptet, im 16. Jahrhundert hätten katholische Prediger die Lehre verkündigt, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben. Zwingli hat diesen Vorwurf gegen den Eßlinger Pfarrer Dr. Balthasar Sattler erhoben. In der Fastenzeit 1523 hatte letzterer sechs Artikel bekannt gemacht, worin er den lutherischen Einwohnern Eßlingens die Bedingungen zur österlichen Absolution kundgab. Die Anhänger der neuen Lehre sandten diese Artikel an Luther, der in einem Sendschreiben an Eßlingen die sechs Artikel zu widerlegen suchte. Der sechste Artikel hat in Luther's Schreiben folgenden Wortlaut: „Sie wollen die nicht absolviren, die nicht Buße empfangen

[1]) Ueber die Zeugnisse der hl. Väter bezüglich der universalen Tendenz der Erlösungsthat siehe Dr. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik. Freiburg 1882, III 361—363.

[2]) T. Kolde, Die Augsburgische Confession. Gotha 1896. S. 27. Boffert, in der theol. Literaturzeitung 7. Nov. 1896.

wollen und fürgeben, Christus habe für alle genuggethan." Dieser Satz bietet keine Schwierigkeit. Sattler erklärte bloß, daß er nicht jene absolviren werde, die keine Buße empfangen wollen unter dem Vorwande, daß Christus für alle genuggethan habe und daß der Glaube allein, ohne die Werke der Buße genüge. So hat auch Luther den Satz verstanden, denn er sagt: . . . „Dieser Glaube ohne alle Werke vertilget alle Sünde." Sattler leugnete nicht, daß Christus für die Sünden der Menschen gestorben sei; er verlangte nur Werke der Buße, durch welche die Verdienste dem Sünder zugewendet werden.[1])

c) Die guten Werke. Der Sünder wird von Gott durch die heiligmachende Gnade einzig und allein um der Verdienste Jesu Christi willen gerechtfertigt. Die heiligmachende Gnade geht dem Sünder zu durch das Sacrament der Taufe oder der Buße. Die Rechtfertigung schließt in sich die Reinigung von allen, wenigstens den schweren Sünden, nebst der Nachlassung der ewigen Strafe, somit die Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen. „Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt im Namen unseres Herrn Jesu Christi und im Geiste unseres Gottes" (1. Kor. 6,11). Vermittelst der Gnade muß nun jeder Christ gute, d. h. verdienstliche Werke ausüben. „Jeder Baum, der keine guten Früchte bringt, wird ausgehauen und in's Feuer geworfen" (Matth. 3,10). „Das Gebet mit Fasten und Almosen ist besser, als Schätze von Geld aufhäufen" (Tob. 12,8). Wenn der hl. Paulus sagt: „Speise aber gibt uns keinen Werth bei Gott, denn wir gewinnen nichts, wenn wir essen, und wir verlieren nichts, wenn wir nicht essen" (1. Kor. 8,8), so handelt es sich hier nicht um das Fasten überhaupt, sondern um das Essen oder Nichtessen vom Fleische der Götzen.

Ein verdienstliches Werk für den Himmel nennt man jene übernatürlich gute Handlung, welche zur Verherrlichung Gottes vollzogen wird und nach seiner Gerechtigkeit einen Anspruch auf himmlischen Lohn verleiht. Die Vorbedingung für ein eigentliches Verdienst ist folgende: der Mensch muß sich im Stande der heiligmachenden Gnade befinden. Die Bajaner leugneten die Nothwendigkeit der heiligmachenden Gnade für die Verdienstlichkeit

[1]) Siehe „Der Katholik". 1897. S. 486 ff. Dr. N. Paulus beweist ferner, daß auch Paschasius-Radbertus nicht gelehrt habe, daß Christus nur für die Erbsünde gestorben sei.

der guten Werke; aber sie übersahen, daß auf dem nichtgerechtfertigten Sünder die unendliche Schuld und das Mißfallen Gottes lasten, daß der Himmel nur den Freunden Gottes als Erbtheil gehören kann. Die heiligmachende Gnade übt, wenn nicht gerade einen physischen, so doch einen moralischen Einfluß auf die einzelnen guten Werke und macht einen constitutiven Theil ihres Charakters aus, indem sie ihnen als Ehrenbezeigungen gegen Gott einen specifisch höheren Werth verleiht.

Der katholische Glaube redet nicht eher von eigenen Verdiensten des Menschen für's ewige Leben, bis der Act der Rettung und Heiligung seiner Seele durch den hl. Geist bereits geschehen ist. Die katholische Kirche predigt durch diese Lehre keineswegs Werkheiligkeit, noch befördert sie selbstgefälliges Betrachten der eigenen Verdienste, sondern gibt nur dem unauslöschlichen Durste des Menschen nach Seligkeit eine höhere Richtung. Auf diese Weise vergleicht der hl. Paulus das Leben und das Ringen nach der ewigen Seligkeit mit einem Wettstreit und den Himmel selbst mit dem Siegespreise, den der gerechte Gott nicht vorenthalten wird. „Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt; im Uebrigen ist mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt, welche mir an jenem Tage geben wird der Herr, der gerechte Richter" (2. Tim. 4, 7, 8). „Ein jeder aber wird seinen Lohn gemäß seiner Arbeit empfangen" (1. Kor. 3,8). Zu demjenigen, der mit seinen fünf Talenten viel gewirkt hat, wird der Herr im Gerichte sagen: „Weil du über Weniges getreu gewesen bist, so will ich dich über Vieles setzen, geh' ein in die Freude deines Herrn" (Matth. 25, 21 ff.). In demselben Kapitel verkündet der Herr, wie er einstens wiederkommen werde, um Alle zu richten und zwar nach den Werken der christlichen Nächstenliebe, weil der Himmel nur jenen zu Theil werden soll, welche sich dessen durch gute Werke würdig gemacht haben[1]). Jedoch eignet sich den guten Werken

[1]) „Alsdann wird der König zu denen, die zu seiner Rechten sein werden, sagen: Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters! Besitzet das Reich, welches seit Grundlegung der Welt euch bereitet ist. Denn ich war hungrig, und ihr habt mich gespeiset; ich war durstig, und ihr habt mich getränkt; ich war ein Fremdling, und ihr habt mich beherberget.... Dann werden die Gerechten antworten, und sagen: „Herr! wann haben wir Dich hungrig gesehen, und Dich gespeiset? oder durstig, und Dich getränket? Wann haben wir Dich als Fremdling gesehen, und Dich beherberget? oder nackt, und Dich bekleidet? Oder wo haben wir Dich

der verdienſtliche Charakter für den Himmel nur inſofern an, als ihnen der Werth aus der Gnade erwächſt, weshalb der Heiland nur diejenigen Rebzweige als fruchtbringend bezeichnet, welche mit dem Weinſtock verbunden ſind. Nur im Stande der heiligmachenden Gnade iſt der Menſch mit Chriſtus in jener lebendigen Verbindung, kraft deren Chriſti Verdienſt in die Werke der Menſchen hineinfließen, ſie veredlen und in vollem Sinne übernatürlich gut machen kann. Die Verdienſte ſind alſo wiederum Gaben Gottes.

---

krank geſehen, oder im Gefängniſſe, und ſind zu Dir gekommen? Und der König wird antworten, und zu ihnen ſagen: Wahrlich, ſag' ich euch, was ihr einem dieſer meiner geringſten Brüder gethan habt, das habt ihr mir gethan! Dann wird er auch zu denen auf der Linken ſprechen: Weichet von mir, ihr Verfluchten! in das ewige Feuer . . . Denn ich war hungrig, und ihr habt mich nicht geſpeiſet; ich war durſtig, und ihr habt mich nicht getränkt . . . . Dann wird er dieſen antworten, und ſagen: Wahrlich, ich ſage euch, was ihr einem dieſer Geringſten nicht gethan habt, das habt ihr auch mir nicht gethan! Und dieſe werden in die ewige Pein gehen, die Gerechten aber in das ewige Leben." Matth. 25, 34—46.

VI.

Die Gottheit Jesu Christi.

A. Protestantische Meinungen.

Die protestantische Kirche hält noch officiell an der Gottheit Christi fest. Der Protestantismus als solcher hat aber weder die Kraft, noch die Berechtigung, noch den Willen, die Millionen Protestanten, welche die Gottheit Christi leugnen, von sich auszuschließen. Diese Alle besuchen den protestantischen Gottesdienst, um sich an „Christus" zu erbauen. Der moderne Protestant denkt hierbei zunächst, wie man in protestantischen Kreisen zu sagen pflegt, an einen idealen „Christus", d. h. an ein ideales Phantasiebild deutscher Tugend, deutschen Patriotismus, deutscher Sittlichkeit, welches man deshalb „Christus" nennt, weil die Grundstriche zu diesem Bilde zuerst an jenem historischen Juden, Jesus von Nazareth, in die Erscheinung getreten seien. Was von jener historischen Persönlichkeit Christus zu halten sei, ob er Gott, Gottmensch oder aber bloßer Mensch gewesen sei, ist Nebensache; davon mag jeder halten, was er will, wofern man Christum nur als einen weisen, braven Mann betrachtet. Auch dies ist nicht mehr erforderlich, um als evangelischer Prediger auf protestantischer Kanzel geduldet zu werden. Pastor Schwalb aus Bremen erklärt in der Vorrede zu seinen Kanzelreden (Leipzig, Wigand): „Dem Verfasser erscheint Jesus wesentlich noch, wie er vor 20 Jahren ihm erschien: als ein großartiger Träumer, der sich als den Messias, als den Begründer des künftigen, irdischen, in seinen Anfängen jüdischen Himmelreiches von ganzem Herzen glaubte. Diesen

Messianismus Jesu ... hat der Verfasser... allmählich in etwas ungünstigerer Beleuchtung anschauen und würdigen gelernt." [1])

Der heutige Protestantismus nähert sich immer mehr und mehr dem radicalen Liberalismus, welcher die Leugnung der Gottheit Jesu auf seine Fahne geschrieben hat. Die Professorenwelt hat nur noch ein mitleidiges Lächeln für den „Träumer" von Nazareth. Millionen Protestanten haben den Glauben ihrer Väter über Bord geworfen.

Es mußte so kommen. Man hatte sich nicht gescheut, alle übernatürlichen Erscheinungen im Leben Jesu in Abrede zu stellen. Wir wollen hier nur auf die Geburt und die Auferstehung Christi hinweisen. Man hat die hehre jungfräuliche Gottesmutter zu einer gewöhnlichen Frau herabgewürdigt, indem man noch von anderen vier leiblichen Geschwistern Jesu, nämlich Joseph, Jacobus, Judas und Simon [2]) sprach. Wir werden weiter unten auf diese Geschichtslüge zurückkommen. Mit welcher gotteslästerigen Gaukelei hat man nicht das Wunder der Auferstehung zu umgehen gesucht! Die Einen griffen zur Scheintodshypothese, so Paulus, Wegscheider, Schleiermacher [3]), Hase [4]), Herder [5]), Gfrörer [6]). Andere erklärten den Auferstehungsglauben der Jünger Jesu durch Visionen, welche die Jünger nach dem Tode ihres Meisters gehabt hätten. Strauß [7]), Noack [8]), Ewald,

---

[1]) An einer anderen Stelle sagt Schwalb: „Jesus von Nazareth war ein genialer Mensch, ein religiöser Genius; und er war weiter nichts als das." Der alte und neue Glaube an Christus. Ein Vortrag im Protestanten-Verein gehalten. 3. Aufl. 1868. S. 33. H. Stadelmann schreibt: „Darin erkennen wir eben die Göttlichkeit Jesu, daß in ihm das Göttliche, soweit es überhaupt menschlich gelebrt und erlebt werden kann, zur Erscheinung gekommen, die Idee des Sittlichen, soweit menschenmöglich, realisirt worden ist". Die Bedeutung der Person Jesu vom Standpunkte der historisch-kritischen Theologie. 1868. S. 40.

[2]) Herzog, Real-Encyclopädie für protest. Theol. Leipzig 1880. VI 469.

[3]) Das Leben Jesu, Berlin 1864. S. 460 ff.

[4]) Geschichte Jesu, Leipzig 1876. S. 600 ff.

[5]) Von der Auferstehung als Glauben, Geschichte und Lehre 1794, in „Sämmtliche Werke", Tübingen 1810, 11. Theil.

[6]) Geschichte des Urchristenthums. Stuttgart 1838, III 114 ff. 250 ff.

[7]) Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet. Leipzig 1864. S. 287—318, 601—611.

[8]) Ueber die Auferstehung Jesu in „Psyche, Populär-wissenschaftliche Studien u. s. w." V 89—108. Leipzig 1863.

Lang[1]), Hausrath[2]), Holsten[3]) sprechen von subjectiven Visionen (Wahnvorstellungen). Objective Visionen (als von Gott oder von dem erhöhten Christus gewirkte) nehmen an Keim[4]), Schweizer[5]) und Lotze[6]).

Wie vollzog sich allmählich der Auflösungsproceß in der Lehre von der Gottheit Jesu? Die Reformatoren nahmen Anfangs die ältere rechtgläubige Christologie, wie dieselbe in den drei sog. ökumenischen Symbolen enthalten ist, lediglich herüber.[7]) Im dritten Artikel der Augsburger Confession wird gelehrt, daß die zwei Naturen Christi, die göttliche und die menschliche, in Einer Person, aber unzertrennlich vereinigt, Ein Christus sind, wahrer Gott und wahrer Mensch.[8]) Ein Nebenstreit entstand nur in Betreff des thätigen Verhältnisses beider Naturen in Christo. Die Sache kam bei den Abendmahlverhandlungen zwischen Luther und Zwingli zur Sprache.[9]) Luther und mit ihm die lutherische Kirche behauptet, daß die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christi Person auch eine communicatio idiomatum (Mittheilung der Eigenschaften) in dem Sinne zur Folge habe, daß die göttliche Natur der menschlichen ihre Eigenschaften, namentlich Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart mittheile (daher auch der Leib Christi im Abendmahl allerwärts gegenwärtig sein könne). Zwingli und mit ihm die reformirte Kirche leugnet mit Recht eine solche reale Mittheilung.

Die ersten Gegner des christlichen Dogmas der Gottheit Jesu waren die Rationalisten. Letztere begnügten sich damit, die Person Jesu als den menschlichen Stifter der christlichen Religion und als das lebendige Vorbild menschlicher Weisheit, Tugend und Gottesfurcht zu fassen. Die classische Darstellung der

[1]) Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz, 1862, S. 203—212, 298—307, 321—328.

[2]) Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2. Aufl. II 299 ff.

[3]) Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. Rostock 1868.

[4]) Geschichte Jesu von Nazara. Zürich 1867—1872. III 527—606.

[5]) Christliche Glaubenslehre 1877. II 211 ff.

[6]) Mikrokosmus. 3. Aufl. 1880, III, 365 ff. Näheres über diese Systeme sowie deren Widerlegung siehe bei E. G. Steude, Evangelische Apologetik. Gotha 1892. S. 249—306.

[7]) Siehe die betreffenden Stellen der protest. Symbole bei Winer, l. c. S. 96—101.

[8]) Vgl. Dorner, Entwickelungsgeschichte von der Person Christi nach dem Reformationszeitalter bis zur Gegenwart. Berlin 1856.

[9]) Planck, Protest. Lehrbegriffe, VI 758 ff.

rationalistischen „Christologie" sind Röhr's Briefe über den Rationalismus. Die „Göttlichkeit" Jesu findet der Rationalismus nur in der moralischen Einheit Jesu mit Gott. Durch seine Weisheit und Tugend ist Jesus „eine himmlische Erscheinung in dieser sublunarischen Welt".[1])

Auf die rationalistische Auffassung der Person Christi wurde später die sogenannte „speculative Christologie" gebaut. Vertreter dieser Schule sind Kant, Hegel, Schelling u. s. w.

Kant sieht in Christus die von Ewigkeit her in Gott vorhandene Idee des Gott wohlgefälligen Menschen, zu deren Verwirklichung Gott die Welt schuf. Der ideale Christus Kant's ist die „personificirte Idee des guten Princips", das „Ideal der moralischen Vollkommenheit" oder „der gottwohlgefälligen Menschheit"[2]). An das Ideal oder an die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit lebendig zu glauben, ist nothwendig zur Seligkeit, nicht an den historischen Menschen Jesus selbst. Von dieser Idee gelte, was die Kirchenlehre von jener historischen Person aussagt. Auch für Fichte hat die Menschwerdung des Logos eine tiefe Bedeutung, nämlich insofern der Logos in jedem Menschen Fleisch wird, der seiner Einheit mit Gott sich lebendig bewußt geworden. Der historische Christus hat nach Fichte nur eine vorübergehende, geschichtliche Bedeutung, insofern er das „Menschheitsideal" personificirte. Käme er wieder und fände er eine an Gott hingegebene Welt, so würde er vollkommen zufrieden sein, möchten auch sein Name und seine Verdienste in Vergessenheit gerathen sein. Schelling[3]) sagt, der Logos oder der Sohn Gottes ist die Welt, als die ewige Selbstoffenbarung Gottes. Der für die Sünden der Welt leidende Sohn Gottes ist nicht der leidende Jesus, sondern die Welt, das Endliche, das durch den Kampf hin Geist wird, durch Leiden zur Herrlichkeit eingeht. Auch für Jacobi ist Christus nur das religiöse Ideal, alles Historische dagegen gleichgiltig. Nur dann, wenn in Christus jenes Ideal gemeint und verehrt wird, ist der Cultus Christi kein Götzendienst. Hegel[4]) sagt: Christus ist in

[1]) R. A. Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protest. Dogmatik. Braunschweig 1893. S. 495.

[2]) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Werke, herausgegeben von Rosenkranz. X 69 ff.

[3]) Vorlesungen über die Methode der academ. Stud. 1803.

[4]) Religionsphilosophie II 238.

der Kirche Gottmensch genannt worden; diese ungeheure Zusammensetzung ist es, die dem Verstande schlechthin widerspricht. Durch das Christenthum sollte der Mensch sich seiner Einheit mit Gott bewußt werden und aufhören, Gott als ein ihm fremdes Wesen sich gegenüber anzusehen.[1]) „Hegel nimmt den Gedanken des Gottesmenschen auf, aber nur den Gedanken, die Idee. Unser Einswissen mit Gott repräsentirt die Idee des Gottmenschen. Sein Schüler Marheineke baut sein System der Dogmatik auf diesen Grundgedanken auf. Gott ist seinem ewigen Wesen nach Gottmensch. Die Menschwerdung Gottes ist von Ewigkeit her. Die Idee Gottes ist die der Gottmenschheit und die der Menschheit die der Gottmenschheit. In der Person Christi ist sie nur offenbar geworden wie in keinem Anderen. Auch Rosenkranz vertritt in seiner „Encyclopädie der theologischen Wissenschaften" 1836 denselben Standpunkt. Das Göttliche und Menschliche ist wesentlich eins. Gottes Dasein ist das menschliche. Jesus ist Symbol, nicht mehr."[2])

Die heutige protestantische Theologie schließt sich vorwiegend dem Schleiermacher'schen System an. Schleiermacher setzt den eigenthümlichen Gehalt der Persönlichkeit Christi in die „stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war". Schleiermacher leugnet die Gottheit Jesu. „Abgesehen davon, daß die vom Verfasser beseitigte Trinität dem Erlöser den göttlichen Grund entzieht, dieser Erlöser erscheint überhaupt nur als der Idealmensch. Und so ist das Christenthum nicht Neuschöpfung auf Grund der Sühne. Es ist nur höchste Entfaltung des vorhandenen, nur gehemmten, irdischen Lebens. So kommt es, daß Schleiermacher statt der Stellvertretung nur Gemeinschaft mit Christo kennt, daß der hl. Geist ihm nur der Gemeingeist der christlichen Kirche ist."[3]) Im Jahre 1821 trat Schleiermacher mit der Hauptschrift seines Lebens hervor: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche". Diesbezüglich schreibt der Protestant

---

[1]) Vgl. Nitzsch, Lehrbuch der evangel. Dogmatik. Freiburg 1896. S. 454—456.

[2]) Dr. W. Schmidt, Christl. Dogmatik. Erster Theil: Prolegomena. Bonn 1895. S. 350.

[3]) Rocholl, Gesch. der evangel. Kirche in Deutschland. Leipzig 1897. S. 467.

Kurtz: „Daß das Gefühl der Sitz aller Religion sei, ist der Grundgedanke auch dieser epochemachenden Schrift, aber das religiöse Gefühl ist ihm nicht bloß Sinn und Geschmack für das Unendliche, sondern das unmittelbare Bewußtsein absoluter Abhängigkeit von Gott. Jesus Christus, der urbildliche Mensch, in welchem das Gottesbewußtsein in absoluter Kraft wohnte, hat durch das von ihm ausgehende Leben die Welt erlöst, indem er das vom sinnlichen Bewußtsein gebundene und daher erlösungsbedürftige Gottesbewußtsein seiner Gläubigen befreit." [1]) Ueber die weitere Entwickelung des Schleiermacher'schen Systems bemerkt der protestantische Theologe Nitzsch: „Seitdem Schleiermacher die orthodoxe Zweinaturenlehre kritisirt hatte, ward dieselbe fast von der gesammten neueren deutschen Theologie aufgegeben, und die Daseinsform des historischen Christus als eine rein menschliche hingestellt, seine specifische Gottessohnschaft aber so gefaßt, daß sie diese Form nicht schien sprengen zu müssen. Wir beschränken uns hier auf die neuesten Theorien. Zu diesen möge die Darstellung Dorner's den Uebergang bilden, welcher selbst zwar einer früheren Generation angehörte, dessen System der christlichen Glaubenslehre (zuerst 1879—1881) jedoch chronologisch in die neueste Zeit hineinragt und fortwährend Beachtung findet. Dorner's Christologie bemüht sich, den geschichtlichen Christus als einen wirklichen Menschen, seine menschliche Natur nicht als unpersönlich, hingegen den Logos nicht als Persönlichkeit in Gott, sondern nur als Princip der göttlichen Offenbarung erscheinen zu lassen. . . Während Dorner aus dem Rahmen der Kirchenlehre von den beiden Naturen nicht eigentlich heraustritt, wird von den Neueren die Zweinaturenlehre überhaupt beseitigt. Nach Ritschl ist Christo das Prädikat der Gottheit beizulegen, insofern er Gott in vollkommener Weise offenbart, namentlich Gottes Weltzweck, das Reich Gottes, offenbar gemacht und verwirklicht habe, worin nicht bloß eine menschliche That zu erkennen sei, sondern in erster Linie Selbstoffenbarung Gottes, näher Offenbarung der Gnade und Treue Gottes, in der Person dessen, der als Urbild der zum Reiche Gottes bestimmten Menschheit zugleich diejenige Person sei, in welcher Gott die Menschheit suche und zum

[1]) Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Leipzig 1893 II[2], 55.

Kindschaftsverhältniß mit sich einsetze[1]). . . . Hiermit ist der Dualismus der Naturen beseitigt, hingegen der Satz Schleiermacher's anerkannt, daß, was durch das Sein Gottes in Christo wird, Alles vollkommen menschlich ist, das Göttliche aber nicht neben dem Menschlichen steht, sondern in demselben zum Ausdruck kommt. . . . Näher als Lipsius schließt sich an Ritschl Hermann Schultz an."[2]) Nitzsch faßt die Lehre der liberalen protestantischen Theologie in folgenden Worten zusammen: „An die Stelle zweier verschiedener Naturen ist eine Doppelheit von Gesichtspuncten zu setzen, nach denen die ihrer psychologischen Form nach rein menschliche einheitliche Person des Heilsmittlers betrachtet werden muß. Nach der einen Richtung, sagen wir mit Gaß[3]), ist Christus der heilige Mensch, nach der anderen wird er aus dem göttlichen Motive seiner Sendung angeschaut: er ist nach diesem zweiten Gesichtspunkte der Botschafter im eminenten Sinne, der Repräsentant Gottes, durch welchen das Princip der göttlichen Gnade der Welt unmittelbar offenbart worden ist. Die erste Benennung gilt der Persönlichkeit für sich, die andere dem Ganzen ihrer Erscheinung und Wirksamkeit als der Großthat Gottes in der Menschheit. Das sind freilich keine zwei Naturen mehr, aber es sind doch zwei nothwendige Auffassungen, welche auf Einem Puncte zusammentreffen. . . . Ein wirklicher Mensch kann nicht im metaphysischen Sinne wesentlich Gott sein."[4]) Kaftan schreibt seinerseits: „Jesus ist der Mensch, in welchem Gott die Fülle seines ewigen Wesens

[1]) „Ritschl redet wohl mit Absicht nicht von den „Aposteln oder Zeugen Christi", sondern von den „an ihn Glaubenden". Zu diesen an Christum Glaubenden rechnet Ritschl sich selbst, und aus dieser Zugehörigkeit schreibt er sich das Recht zu, ebenso vollkommen über Christum reflectiren zu können wie die Apostel, ja, deren Aussagen über Christum, welche ihm nicht zusagen, als „nicht vollständig" (Unterricht in der christl. Religion § 23d) oder auch als „richtig" bezeichnen zu dürfen. Hiernach hat Prof. Lemme Recht, wenn er in seiner Schrift über die Ritschl'sche Theologie sagt, dieselbe gehe vom Satze aus: „Gott war in Christo und Christus war in Ritschl", d. h. Christus gilt insoweit, als er von Ritschl anerkannt und „werthgeschätzt" wird." K. Lamm, Christi Person und Werk. Frankfurt a. M. 1896, S. 7.

[2]) Nitzsch, Lehrbuch der evang. Dogmatik, Freiburg 1896, S. 459 bis 463. Vgl. Beyschlag, Christologie des Neuen Testamentes. 1866. Lobstein, Etudes christologiques. 1892. Hermann Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi. Gotha 1881.

[3]) Geschichte der protest. Dogmatik, IV, 613.

[4]) Nitzsch, Lehrbuch der evang. Dogmatik. S. 498, 504.

wohnen ließ, sodaß er für uns das Bild des unsichtbaren Gottes ist. Gott wird in Christo erkannt als die ewige allmächtige Liebe." [1]) „In dem Dogma von der Menschwerdung Gottes in Christo findet Kaftan gerade den Grundschaden der protestantischen Dogmatik. Es ist ihm gewiß, daß das Christenthum steht und fällt mit dem Gedanken an die Gottheit Christi, aber ebenso gewiß ist er darüber, daß die in diesem Dogma gegebene Fassung des Glaubens an die Gottheit Christi fallen muß, wenn das echte Christenthum (?) bestehen soll." [2]) „Ich hatte," sagt J. C. Bluntschli, „eine sehr hohe Meinung von der weltgeschichtlichen Größe von Jesus, aber es widerstrebte meinem Wahrheitssinn und meinem religiösen Gefühle entschieden, ihn als Gott zu denken. Er war für mich ein Mensch, mit menschlichen Eltern und von menschlicher Art; aber allerdings ein Mensch, in welchem der göttliche Geist in seltener, vielleicht in einziger Weise vollkommen und mächtiger als in allen anderen lebte." [3]) „Jesus ist ein Mensch, nur Mensch, nicht Gott und Mensch." [4]) „Nur der Unterschied bleibt zwischen Jesus und allen anderen Menschen, daß er der Eingeborene oder Erstgeborene unter den Kindern Gottes ist, das heißt, daß er es ist, welcher Gott zuerst als dem Vater mit der ganzen Kraft der Kindesliebe vertraut hat und dadurch der Stifter einer neuen Religion, der Religion der Liebe und der Versöhnung mit Gott, geworden ist." [5]) „Mit der Bezeichnung Sohn Gottes soll ausgedrückt werden, daß Jesu ganzes Leben und Streben Gott geweiht war, daß Gott ihn zum Werk der Erneuerung der Menschheit auserkoren und ihn liebte wie ein Vater." [6]) In Wort und Schrift leugnen die Gottheit Jesu Pastor Schwalb aus Bremen, Dompastor Dr. R. Schramm zu Bremen [7]), Pastor Dr. Sulze aus Dresden [8]).

---

[1]) Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion. Basel. S. 338, 407.
[2]) L. Lechler, Der Glaube an die Gottheit Christi. Berlin 1895. S. 30,
[3]) Allg. Zeitung vom 2. Juli 1884., Hist.-pol. Blätter 1886. 96, 262.
[4]) Späth, Die Entwicklung Jesu. 1873. S. 3.
[5]) C. Schwarz, Grundriß der christl. Lehre. 4. Aufl. 1873. S. 51.
[6]) C. Wittichen, Die christl. Lehre. 1874. S. 18.
[7]) Im Leitfaden für den Confirmandenunterricht nennt er die Anbetung Jesu: Götzendienst.
[8]) Vgl. Der Krach von Wittenberg von Gottlieb. Berlin 1894. S. 51 ff., 58, 274.

Die Gottheit Jesu wird ferner geleugnet von Harnack.[1]) „Er erkennt Christum nicht als den Sohn Gottes, vom Vater in Ewigkeit geboren, an, darum ist Matth. 11,27 eine Unterschiebung, Joh. 16,28 eine Verschiebung, und nach dieser Methode werden alle unbequemen Stellen im N. T. durch Ausschiebung beseitigt.“[2]) Auf demselben Standpuncte der Gottheit Christi gegenüber stehen Professor W. Herrmann[3]), Professor Bornemann[4]), Kratz[5]) u. s. w. Der Protestant Lamm faßt in folgenden Worten die Lehre der Ritschl'schen Schule[6]) in Betreff der Person Jesu Christi zusammen: „Die Ritschl'sche Schule will nur den historischen Christus anerkennen, d. h. sie erkennt Jesum nur als Menschen und leugnet deshalb Alles in seinem Leben, was mit der bloßen Menschheit nicht übereinstimmt. Aber sie leugnet an ihrem Christus auch die Auferstehung und Himmelfahrt, obwohl beides von der Geschichte bezeugt ist. Es gilt das Wort Kählers: Der historische Christus verdeckt uns den lebendigen Christus.“[7]) Vergessen darf man nicht, daß heute die meisten protestantischen Universitätsprofessoren der Ritschl'schen Schule angehören!

Sehr bezeichnend für den Zustand in der protestantischen Kirche ist das neue „protestantische Bekenntniß“[8]), welches unlängst David Peipers, Professor an der Universität Göttingen, für seine Glaubensgenossen aufgestellt hat. Da werden alle Grundwahrheiten des Christenthums zur Seite geschoben, so die Erbsünde, die Gottheit Jesu, die Erlösung u. s. w. An deren

---

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg 1894. I 41 ff., 174 ff.

[2]) K. Lamm, Christi Person und Werk. Frankfurt a. M. 1896. S. 91.

[3]) Der Verkehr des Christen mit Gott. 2. Aufl. Stuttgart 1890.

[4]) Unterricht im Christenthum. 2. Aufl. 1892.

[5]) Das Weltproblem und seine Lösung in der christlichen Weltanschauung. Karlsruhe 1887.

[6]) „Auf Ritschl's Seite stehen Hermann Schultz, Harnack, Gottschick und Wendt . . . In diesen Ausführungen wird die Einzigartigkeit Christi als des Trägers der göttlichen Offenbarung anerkannt; es wird aber andererseits auch nichts von ihm behauptet, was ihn über die Linie rein geschöpflicher Wesenheit erhöbe.“ G. Ecke, Die theologische Schule Albrecht Ritschl's und die evangelische Kirche der Gegenwart. Berlin 1897. I 274

[7]) K. Lamm, l. c. S. 147.

[8]) Das protestantische Bekenntniß. Göttingen 1897. S. 259—296.

Stelle tritt die Naturreligion. Es ist das Bekenntniß eines Heiden, aber nicht eines Christen. Christi Person und Werk kommen gar nicht in Betracht. Das Bekenntniß umfaßt 37 Seiten; nur einige Zeilen sind dem Erlöser gewidmet. Peipers schreibt u. A.: Wer hat der Menschheit den Weg zur Erlösung gezeigt? Christus. Mußte er, um diesen Weg zu zeigen, selbst sündlos sein? Im Gegentheil. Die Anlage zur Sünde mußte auch ihm gegeben sein. Nur dann konnte er das Vorbild zur Befreiung von ihr sein. Der Weg der Erlösung ist die innere Umwandlung und Wiedergeburt durch Lossagung von aller Gesetzwidrigkeit und die freudige Hingabe in Gesinnung und Leben an den Willen Gottes allein (so weit wir ihn durch die Vernunft erkennen). Zur Rechtfertigung seines „Radicalismus" schreibt Peipers im Vorwort seines Buches: „Ich will den Weg angeben, der nach meiner Ansicht betreten werden muß, wenn die Gefahren vermieden werden sollen, denen ohne Zweifel das gegenwärtige religiöse Leben unseres Volkes ausgesetzt ist. Es ist der Weg der geistigen Freiheit und Ueberzeugungstreue auf der Grundlage der wissenschaftlichen Arbeit. Der Geist universeller freier Forschung ist der einzige Geist, der die protestantische Kirchengemeinschaft leiten kann, da es dem Protestanten weder möglich ist, sich mit der katholischen Kirche auf die Tradition zu berufen, noch auch mit den Reformatoren die hl. Schrift als unbedingt zuverlässige Autorität anzuerkennen. Und daß ich in dieser Ueberzeugung nicht allein stehe, dafür leisten mir zwei Thatsachen Bürgschaft: erstlich die Unterstützung, die ich schon bei meinem ersten Protest gegen die hiesige Confirmationsordnung (Peipers wollte nicht, daß seine Kinder das apostolische Glaubensbekenntniß ablegten) im Jahre 1892 sowohl bei Freunden als auch bei älteren von mir verehrten Männern fand, und ebenso die rege Betheiligung an der Einsprache, die wir im Jahre darauf hier in Göttingen gegen die Vorlage der Kirchenregierung bei der Landessynode erhoben und im Jahre 1894 in einer Immediateingabe an Se. Majestät den Kaiser und König bekräftigten. Das zweite, was meine Zuversicht, den rechten Weg eingeschlagen zu haben, erhöht, ist die Wahrnehmung, daß ich mit meiner Auffassung sowohl in Bezug auf die Gefahren, nämlich die drohende Erstarrung des Protestantismus in kirchlicher Rechtsordnung und agendarischen Formen und die daraus folgende Annäherung an den Katholi-

cismus, als in Bezug auf das Heilmittel dagegen nicht allein stehe, sondern in einem mit Recht hochangesehenen Theologen der Gegenwart (Harnack) einen Meinungsgenossen habe."

B. Katholische Lehre.

Jesus Christus, Gott und Mensch zugleich, ist das fleischgewordene persönliche Wort Gottes. Die göttliche und menschliche Natur sind in ihm zur Einheit der Person vereinigt, und diese Eine Person ist die göttliche und zwar die zweite Person in der göttlichen Dreifaltigkeit. Das ist die Grundlehre des Christenthums, mit ihr steht oder fällt die gesammte christliche Lehre. Jesus Christus, der menschgewordene Sohn Gottes, gleicher Natur mit dem Vater, hat seine göttliche Natur durch seine ganze menschliche Erscheinung durchleuchten lassen; sein ganzes Auftreten, sein ganzes Leben und Wirken, sein Leiden und Sterben hat den Charakter des Göttlichen getragen; seiner ganzen Person, wie selbe uns die Geschichte vorführt, ist die Signatur der Göttlichkeit aufgeprägt, sodaß wir angesichts dieser Persönlichkeit genöthigt sind, das Wort des Hauptmanns der Kreuzwache uns anzueignen: „Wahrlich, das ist Gottes Sohn".[1])

Es kann hier unsere Aufgabe nicht sein, alle die diesbezüglichen Beweise aus den Weissagungen (Erfüllung der Messiashoffnungen) und aus den Wundern in der Geschichte des Herrn und in der Geschichte seiner Kirche (Ausbreitung, Erhaltung, Zeugniß der Martyrer) hier anzuführen.[2])

Wir begnügen uns, hier festzustellen, daß die hl. Schrift in den klarsten Worten von der Gottheit Jesu spricht.

Die hl. Schrift redet zwar oftmals in der Mehrzahl von „Kindern" oder „Söhnen" Gottes[3]) und wendet auch mitunter

---

[1]) Marc. 15,39.

[2]) Näheres siehe u. a. bei Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Freiburg 1888. S. 313—387. Dr. A. Stöckl, Lehrbuch der Apologetik. Mainz 1895. II 146—186, 202—212. Hacke, Kathol. Apologetik. Freiburg 1897. S. 136—156. Hettinger, Apologie des Christenthums. Freiburg 1885. I³. S. 276 ff. 383ff. 436 ff. Dr. Schanz, Apologie des Christenthums. Freiburg 1897. II 663 ff. C. Hold, Vernünftiges Denken und katholischer Glaube. Kempten 1897. S. 46—73.

[3]) So werden die Engel Söhne Gottes genannt. Job 1,6; 2,1; 38,7. So auch die Nachkommen Seth's. Genes. 6,2. 4. u. s. w.

den Singular „Sohn Gottes“ auf ein Collectivum[1]) an, aber sie nennt niemals ein bestimmtes Individuum, eine einzelne Person „Sohn Gottes“ oder „den Sohn Gottes“, als allein Christus.[2])

Der hl. Geist wollte offenbar in der hl. Schrift diesen Namen nur von Christo und stets im eigentlichen Sinne gebrauchen, obschon an und für sich nichts im Weg stände, diesen Namen im uneigentlichen Sinne auch auf eine bestimmte einzelne geschaffene Person anzuwenden.

Die hl. Schrift unterscheidet ferner ausdrücklich die wahre und eigentliche Sohnschaft Jesu Christi von der Adoptivkindschaft, wie sie Engeln und Menschen beigelegt wird. So schreibt der hl. Paulus an die Hebräer (1,1—14): „Mehrmals und auf vielerlei Weise hat einst Gott zu den Vätern durch die Propheten geredet, am letzten hat er zu uns durch den Sohn geredet, welchen er zum Erben über Alles gesetzt, durch den er auch die Welt gemacht hat, welcher, da er der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens ist und durch das Wort seiner Kraft alles trägt, nachdem er uns von Sünden gereinigt hat, sitzet zur Rechten der Majestät in der Höhe, der um so viel besser als die Engel geworden. Denn zu welchem der Engel sprach Gott so: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt? Und wiederum: Ich werde ihm Vater, und er wird mir Sohn sein? Und wenn er den Erstgeborenen abermals in die Welt einführt, spricht er: Es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes .... Und zu welchem der Engel hat er je gesagt: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße gelegt habe? Sind sie nicht alle dienende Geister, ausgesandt zum Dienste um derer willen, welche die Seligkeit ererben sollen?“. In Betreff der Adoptivkindschaft der erlösten Menschen heißt es: „Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß

[1]) So beim hl. Paulus an die Galater 4,6—7. „Weil ihr aber Kinder seid, so sandte Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der da ruft: Abba, Vater. Und so ist er nun nicht mehr Knecht, sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott.“ Hier handelt es sich aber um die Adoptivkindschaft; das geht aus dem unmittelbar Vorhergehenden klar hervor: „Als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn . . ., damit er die, welche unter dem Gesetze standen, erlöste, wir damit an Kindes Statt angenommen würden.“

[2]) Vgl. Franzelin, De Verbo incarnato. Romae. 1874. p. 16 sqq.

er seinen eingeborenen Sohn hingab, damit Alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben." (Joh. 3,16.) „Dadurch hat sich Gottes Liebe gegen uns geoffenbaret, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt, damit wir durch ihn leben." (1. Joh. 4,9.) „Allen, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, denen nämlich, die an seinen Namen glauben, welche . . . aus Gott geboren sind. Und das Wort ist Fleisch geworden, und hat unter uns gewohnet; wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit." (Joh. 1, 12, 14.) Christus erklärt ausdrücklich den Juden, daß er das volle Recht habe, sich im eigentlichen Sinne Sohn Gottes zu nennen. „Ich und der Vater sind Eines. Da hoben die Juden Steine auf, um ihn zu steinigen. Jesus entgegnete ihnen: Ich habe euch viele gute Werke von meinem Vater gezeigt, um welches dieser Werke steinigt ihr mich? Die Juden antworteten ihm: Wir steinigen dich nicht eines guten Werkes wegen, sondern um der Gotteslästerung willen, weil du dich selbst zu Gott machst, da du ein Mensch bist. Jesus antwortete ihnen: Steht nicht in eurem Gesetze geschrieben: Ich habe gesagt: Ihr seid Götter? Wenn er diejenigen Götter nannte, an welche die Rede Gottes ergangen ist, und die Schrift nicht aufgehoben werden kann, wie saget ihr zu dem, welchen der Vater gesandt hat: Du lästerst Gott! weil ich gesagt habe: Ich bin der Sohn Gottes? Thu' ich die Werke meines Vaters nicht, so möget ihr mir nicht glauben, thu' ich sie aber, so glaubet den Werken, wenn ihr mir nicht glauben wollt, damit ihr erkennet und glaubet, daß der Vater in mir ist, und ich in dem Vater." (Joh. 10,30—38.) „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen; ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater. Da sprachen seine Jünger zu ihm: Siehe, nun redest du offenbar... Jetzt wissen wir, daß du Alles weißt... Darum glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist." (Joh. 16, 28—30.) „Und Jesus sprach zu ihnen: Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Da antwortete Simon Petrus und sprach: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes! Jesus aber antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas! denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist." (Matth. 16, 15—17.) „Jesus sprach zu ihr (Martha): Ich bin die Auferstehung

und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, wenn er auch gestorben ist . . . Glaubst du das? Sie sprach zu ihm: Ja, Herr! ich glaube, daß du Christus, der Sohn des lebendigen Gottes bist, der in die Welt gekommen ist." (Joh. 11,25—27.) „Jesus hörte es, daß sie ihn (den Blindgeborenen, der durch Jesum sehend geworden war) ausgestoßen; und als er ihn traf, sprach er zu ihm: Glaubst du an den Sohn Gottes? Er antwortete und sprach: Wer ist es, Herr, damit ich an ihn glaube? Und Jesus sprach zu ihm: Du hast ihn gesehen, und der mit dir redet, der ist's. Er aber sprach: Herr, ich glaube. Und er fiel nieder und betete ihn an." (Joh. 9,35—39.) „Jesus sagte zu Thomas: ....sei nicht ungläubig, sondern gläubig. Thomas antwortete und sprach zu ihm: Mein Herr und mein Gott! Jesus sprach zu ihm: Weil du mich gesehen hast, Thomas, hast du geglaubt; selig, die nicht sehen und doch glauben." (Joh. 20,27—29.) „Und der Hohepriester sprach zu Jesu: Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daß du uns sagest, ob du Christus, der Sohn Gottes, bist! Jesus sprach zu ihm: Du hast es gesagt. Ich sage euch aber: Von nun an werdet ihr den Menschensohn zur Rechten der Kraft Gottes sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen. Da zerriß der Hohepriester seine Kleider und sprach: Er hat Gott gelästert." (Matth. 26,63—65.)

Das bisher Gesagte enthält eine unwiderlegliche Bestätigung durch die Bezeichnungen, welche die hl. Schrift dem Namen „Sohn Gottes", wo er auf Christus angewendet wird,. beifügt. „Und siehe, eine Stimme vom Himmel sprach: Dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe." (Matth. 3,17.) Dies war bei der Taufe im Jordan, dasselbe geschah bei der Verklärung auf dem Tabor: „Und siehe, eine Stimme aus der Wolke sprach: Dieser ist mein vielgeliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe; diesen sollt ihr hören." (Matth, 17,5.) „Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns? Er, der selbst seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat." (Röm. 8,31,32.) „Und wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns den Sinn gegeben hat, den wahren Gott zu erkennen und mit seinem wahren Sohn vereinigt zu sein. Dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben." (1. Joh. 5,20.) „Dadurch hat sich Gottes Liebe gegen uns geoffenbaret, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt, damit wir durch ihn leben." (1. Joh. 4,9.)

So weit das evidente Zeugniß der hl. Schrift für die Gottheit Jesu.[1]) Es erübrigt nur noch, auf einige Stellen aufmerksam zu machen, die zu einem groben Mißverständniß Anlaß gegeben haben. Wir meinen die Stellen, wo die Rede ist von angeblich leiblichen Brüdern des Herrn. Die Stellen lauten folgendermaßen: „Und als er noch zum Volke redete, siehe, da standen seine Mutter und seine Brüder draußen und suchten mit ihm zu reden." (Matth. 12,46.) „Nun kamen seine Mutter und seine Brüder und blieben draußen stehen und schickten zu ihm hinein und ließen ihn rufen." (Marc. 3,31.) „Es kamen aber zu ihm seine Mutter und seine Brüder, und sie konnten wegen der Volksmenge nicht zu ihm hinkommen." (Lucas 8,19.) „Darnach ging er hinab nach Capharnaum, er, seine Mutter, seine Brüder und seine Jünger; aber sie blieben daselbst nur wenige Tage." (Joh. 2,12.) „Und seine Brüder sprachen zu ihm: Zieh' weg von hier, und geh' nach Judäa, damit auch deine Jünger deine Werke sehen, welche du wirkest." (Joh. 7,3.) „Diese Alle beharrten einmüthig im Gebet sammt den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und sammt seinen Brüdern." (Apostelgeschichte 1,14.) „Haben wir nicht die Vollmacht, Essen nnd Trinken uns reichen zu lassen . . . wie auch die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Cephas?" (1. Cor. 9, 4—5.) „Ist dieser nicht des Zimmermanns Sohn? Heißt nicht seine Mutter Maria? Und seine Brüder Jacob, Joseph, Simon und Judas?" (Matth. 13,55.) „Ist er nicht der Zimmermann? Der Sohn Mariä? Ein Bruder des Jacobus, Joseph, Judas und Simon?" (Marc. 6,3.) „Hierauf nach drei Jahren kam ich nach Jerusalem, um Petrus zu sehen, und blieb bei ihm fünfzehn Tage; einen anderen der Apostel aber sah ich nicht, außer Jacobus, den Bruder des Herrn." (Galat. 1,18—19.)

Die vier erwähnten Personen: Jacobus, Joseph (so ist mit der Vulgata nach überwiegenden griechischen Zeugen zu lesen, nicht Joses), Judas und Simon waren nicht die leiblichen

---

[1]) Christus, dem Sohne Gottes, werden ferner von der hl. Schrift alle göttlichen Attribute, desgleichen alle ausschließlich göttlichen Werke und Rechte bezüglich der Creatur, und somit das göttliche Wesen und Sein im wahren und eigentlichen Sinne zugeschrieben. Ausführliches über diese Puncte siehe bei Dr. Heinrich, Dogmatische Theologie. Mainz 1885, IV 181—213.

Geschwister, sondern Vettern Jesu, nämlich Söhne von Alphäus (Klopas) und Maria, der Schwester der allerseligsten Jungfrau.

1. Negativer Nachweis. Die in der hl. Schrift gebräuchliche Benennung „Brüder" ist eine wörtliche Uebersetzung aus dem Griechischen und Hebräischen. In diesen beiden Sprachen bedeutet aber das für „Bruder" gebrauchte Wort überhaupt einen Verwandten. Oft wird es gebraucht, wo offenbar von einem Bruder in unserem Sinne nicht die Rede ist. So im ersten Buche Moses' 13,8: „Deshalb sprach Abram zu Lot: Lieber, laß keinen Zank sein zwischen mir und dir, zwischen meinen und deinen Hirten, denn wir sind Brüder." Abram war aber der Oheim des Lot. Vgl. Genes. 11,27: „Das sind die Geschlechter Thare's: Thare zeugte den Abram, Nachor und Aran. Aran zeugte den Lot." Ferner lesen wir im ersten Buche Moses' 14,14—16: „Da nun Abram hörte, daß sein Bruder Lot gefangen sei, musterte er seine geübten, im Hause geborenen Knechte, dreihundert und achtzehn, und jagte bis gegen Dan . . . Und er brachte zurück alle Habe und Lot, seinen Bruder." Im Kapitel 29,13—15 heißt es: „Da nun Laban hörte, daß Jacob, der Sohn seiner Schwester, gekommen, lief er ihm entgegen . . führte ihn in sein Haus. Und da er die Ursache seiner Reise gehört, antwortete er: Mein Gebein und Fleisch bist du. Und da die Tage eines Monats um waren, sprach er zu ihm: Solltest du mir umsonst dienen, weil du mein Bruder bist?" — Maria wird nie in der hl. Schrift als die Mutter der angeblichen „Brüder Jesu" genannt. Als Sohn Maria's kommt nur Jesus vor. Und geradezu im Gegensatz zu seinen „Brüdern" (Vettern) wird er bestimmt als der Sohn Mariä bezeichnet. „Ein Bruder (Vetter) des Jacobus, Joseph, Judas und Simon. Und sind nicht auch seine Schwestern (Verwandten) hier bei uns." (Marc. 6,3.) Hätte Jesus noch leibliche Brüder gehabt, so wäre es unbegreiflich, wie er sterbend seine Mutter dem Jünger empfehlen und überlassen konnte (Joh. 19,26—27), da diesen anderen Kindern die natürliche Pflicht obgelegen hätte, für ihre Mutter zu sorgen, und sie sich gewiß nicht geweigert hätten, das zu thun. Jesus wird in der hl. Schrift (Matth. 1,25, Luc. 2,7) der „Erstgeborene" genannt. Daraus darf nicht mit Eunomius, Helvidius und den protestantischen Exegeten gefolgert werden, daß Maria noch andere Kinder gehabt habe. Durch „Erstgeborener" kann sowohl der Erste neben Anderen, als auch der Einzige bezeichnet

werden, so wird im Buche Josue 17,1 Machir der Erstgeborene des Manasses genannt, obwohl er der Einziggeborene war. Ueberdies lag ein Grund, Jesus als Erstgeborenen zu bezeichnen, in der alttestamentlichen Bestimmung über die männliche Erstgeburt, daß sie dem Herrn heilig sei und darum gelöst werden soll.[1]) (Num. 18,15; vgl. Luc. 2,23,24.) Daß Maria wie Joseph beständig im jungfräulichen Stande gelebt, ist gewiß durch die apostolische Ueberlieferung, und von Maria erhellt es aus ihren eigenen Worten (Luc. 1,34), die wohl deutlich den Vorsatz zu beständiger Jungfräulichkeit enthalten: „Ich erkenne keinen Mann!“[2])

2. Positiver Nachweis. Der Apostel Paulus schreibt an die Galater 1,19: „Hierauf nach drei Jahren kam ich nach Jerusalem, um Petrus zu sehen, und blieb bei ihm fünfzehn Tage; einen anderen Apostel aber sah ich nicht außer Jacobus, den Bruder des Herrn.“ Daß Paulus hier den Jacobus zu den Aposteln im eigentlichen Sinne zählt, wird auch von den protestantischen Exegeten zugegeben. Das geht auch aus den darauf folgenden Worten des hl. Paulus (2,9) hervor: „Und als sie die Gnade erkannten, die mir verliehen ist, da gaben Jacobus und Cephas (Petrus) und Johannes, die als Säulen angesehen waren, mir und Barnabas die Hand zur Gemeinschaft, daß wir unter den Heiden, sie aber unter den Beschnittenen predigten.“ Die protestantischen Exegeten können nicht umhin, die Apostelwürde des Jacobus, des Bruders des Herrn, anzuerkennen.

Unter den Aposteln gab es aber zwei Persönlichkeiten mit dem Namen Jacobus. In den vier Verzeichnissen der Apostel (Matth. 10,2—4, Marc. 3,16—19, Luc. 6,14—16. Apostelgesch. 1,13) werden genannt: Jacobus, Sohn des Zebedäus, und Jacobus, Sohn des Alphäus. Einen dritten Apostel Jacobus kennt weder Schrift noch Tradition.

Jacobus, der „Bruder“ des Herrn, der zu den Aposteln gerechnet wird, kann mit dem Jacobus, Sohn des Zebedäus, nicht identisch sein. Es ist nicht die geringste Spur zu entdecken,

---

[1]) J. Knabenbauer. Com. in Evang. secundum Matth. Parisiis 1892. I 69. cf. Cornely, Introd. in Libros N. T. p. 595.

[2]) J. Knabenbauer, Com. in Evang. secundum Matthaeum. Parisiis 1892. I 67.

daß das Brüderpaar der Zebedäiden je zu den Brüdern Jesu gerechnet worden sei. Jacobus der Aeltere (major) war ein Sohn des galiläischen Fischers Zebedäus, wie Matth. 4,21. Marc. 1,20, 10,35, Luc. 5,10 ausdrücklich gesagt ist. Er war der Bruder des Evangelisten Johannes. Ihre Mutter hieß Salome. (Matth. 27,56. Marc. 15,40.) Der Tod des hl. Jacobus ist an das Ende des Jahres 41 oder den Anfang des Jahres 42 zu setzen. Die Persönlichkeit, die Paulus als Jacobus, Bruder des Herrn, vorführt, kann also nur Jacobus, der Sohn des Alphäus, sein. Jacobus der Jüngere (minor) — diesen Beinamen hat er hauptsächlich nur deswegen erhalten, weil er vom Zebedäiden Jacobus unterschieden werden sollte — war der Sohn von Alphäus oder Klopas (Cleophas), indem beide letztere Namen nur auf einer verschiedenen Aussprache der hebräischen Form des Namens beruhen. Seine Mutter hieß Maria. Dieselbe lernen wir bei Joh. 19,25 als die Schwester der Mutter Jesu kennen; Jacobus war also mit Jesu Geschwisterkind. An der erwähnten Stelle des Briefes an die Galater bezeichnet Paulus den Apostel Jacobus als den „Bruder" des Herrn, um ihn von dem anderen Jacobus zu unterscheiden. Im folgenden Capitel spricht er von ihm ohne weiteren Zusatz. Das zweite Capitel beginnt mit den Worten: „Hierauf nach vierzehn Jahren zog ich abermals nach Jerusalem." Zur Zeit, von welcher die erste Stelle handelt (ungefähr 38 n. Chr.) lebte noch Jacobus major, während zur Zeit, in welche die im 2. Capitel erwähnten Begebenheiten fallen (50–52), der Zebedäide schon längst todt war. Die Identität des Jacobus, der als „Bruder" des Herrn bezeichnet wird, mit dem Jacobus, welcher nach den Apostelverzeichnissen ein Sohn des Alphäus war, wird außer Zweifel gesetzt durch die Vergleichung folgender Stellen. „Es standen aber beim Kreuze Jesu seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, Maria, die Frau des Cleophas, und Maria Magdalena." (Joh. 19,25.) „Es waren auch viele Frauen da, die Jesu aus Galiläa nachgefolgt waren, um ihm zu dienen. Unter diesen war Maria Magdalena, Maria, des Jacobus und Joseph Mutter, und die Mutter der Söhne des Zebedäus." (Matth. 27,55—56.) „Es waren auch weiter da... Unter diesen war Maria Magdalena und Maria, die Mutter Jacobus des Jüngeren, und die Mutter Josephs und Salome." (Marc. 15,40.) Daß „Maria, die Frau des Cleophas", und „Maria, des Jacobus Mutter", dieselbe Person ist, wird all-

gemein angenommen. Die Schrift führt uns also eine Maria vor, welche Klopas' (Alphäus') Gemahlin und zugleich Mutter des Jacobus ist. In den Apostelverzeichnissen (Luc. 6,16, Apostelg. 1,13) findet sich ferner ein Judas Jacobi. Die Evangelisten Matthäus (10,3) und Marcus nennen ihn Judas Lebbäus (Thaddäus), aber die Identität des Lebbäus (Thaddäus) mit Judas Jacobi wird fast allgemein anerkannt. Unter Judas Jacobi ist mit der übergroßen Mehrzahl der Exegeten: Judas, Bruder des Jacobus, zu verstehen. Das bestätigt die Ueberlieferung sowie auch der in der hl. Schrift enthaltene Brief des hl. Judas. Dieser Brief beginnt mit den Worten: „Judas, ein Knecht Jesu Christi und ein Bruder des Jacobus." Es hatte also Jacobus, Sohn des Alphäus, noch einen Bruder Judas, der gleich ihm die Apostelwürde bekleidete. So ist es zweifellos gewiß, daß die sogenannten Brüder Jesu, Jacobus, Joseph, Judas und Simon, Söhne einer Maria, der Gemahlin des Alphäus (Klopas), waren. Zwei von ihnen gehörten dem Apostelkreise an. Da diese Maria eine Schwester der Mutter Jesu war, so waren ihre Kinder Vettern des Herrn. Da einzelne Exegeten daran Anstoß nehmen, daß zwei Schwestern denselben Namen Maria hatten, so haben sie entweder entgegen der allgemeinen Auffassung die Worte: „und die Schwester seiner Mutter, Maria, die Frau des Cleophas" als Bezeichnung von zwei Frauen gefaßt und den Ausdruck: „und die Schwester seiner Mutter" auf Salome bezogen (so Wieseler, Meyer, Luthardt u. s. w.); oder sie verstanden „Schwester" im weiteren Sinn von Schwägerin (so Bisping, Laurent). Es ist nicht nöthig, vom einfachen Satzgefüge oder Wortlaut abzugehen. Möglich ist es, daß Maria, die Frau des Alphäus, eine Schwester Mariä im weiteren Sinne war (da im Hebräischen der Oheim den Neffen und der Neffe den Oheim „Bruder" nennt Genes. 13,8), aber man kann auch annehmen, daß die erwähnte Maria die leibliche Schwester der Mutter Jesu war. Uebrigens steht der griechische Namen Maria für zwei im Hebräischen verschiedene Namen.[1]) Damals war es auch nicht Sitte, jedem Kinde einen besonderen Namen zu geben. So war es auch bei den Römern. Octavia, die Schwester des Kaisers Augustus, hatte vier Töchter, die am Leben blieben: zwei hießen ohne weiteren Beinamen

[1]) Vgl. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. Freiburg 1889. VI 1191

Marcella und zwei ebenso Antonia. Das beweist, daß man keinen Anstand nahm, auch Schwestern ganz gleiche Namen zu geben.

Zu bemerken ist ferner, daß die Ueberlieferung einstimmig bezeugt, daß Maria immerwährend Jungfrau geblieben sei und außer dem wunderbar empfangenen Sohn Jesus keine anderen Kinder gehabt habe. Einige Häretiker (z. B. die Ebioniten) hatten im Alterthum die Ansicht von leiblichen Geschwistern aufgestellt. Origenes († 254) bezeichnet diese Ansicht als Unsinn (Hom. 7. in Lucam). Der hl. Hieronymus († 420) bekämpfte sie gegen Helvidius mit solchem Erfolge, daß sie von da ab bis in die neuere Zeit kaum mehr vorgebracht wurde. In neuerer Zeit haben die Protestanten die von der Ueberlieferung verworfene Thesis wieder aufgenommen. Viele Griechen hatten die sogen. Brüder Jesu für Stiefbrüder Jesu, Kinder Josephs aus einer früheren Ehe, gehalten, und sie stützten sich auf ein apokryphisches (unechtes) Evangelium des hl. Jacobus. Der hl. Hieronymus nannte schon diese Meinung einen „Wahnwitz" der Apokryphen.[1])

[1]) Ueber die Brüder Jesu siehe Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. Freiburg 1883, II 1342—1348. Rampf, Brief Judä, München 1858, S. 3 ff. Danko, Histor. revelationum divin. N. T. Vienn. 1867, 192 sqq, 485 sqq.

VII.

Die sichtbare Kirche Jesu.

A. Protestantische Meinungen.

Wie die Montanisten und Donatisten in alter Zeit, wie Wicliffe und Hus im Mittelalter, so griffen auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts nach der Idee von einer unsichtbaren Kirche, um durch dieselbe für ihre Genossenschaft eine Verbindung mit den Aposteln und mit Christo herzustellen, nachdem sie sich von der sichtbaren Kirche losgesagt hatten. Nachdem die Reformatoren den verkehrten Grundsatz vom „Glauben allein", der ohne Werke und äußere Kundgebungen genüge, aufgestellt und die „Bibel allein" als Glaubensquelle angegeben hatten, geriethen sie in die größte Verlegenheit. Zahlreiche protestantische Secten zogen aus der Bibel ganz verschiedene und entgegengesetzte Lehrsätze. Um alle die verschiedenen Secten unter einen Hut zu bringen, griff man zu einem billigen Mittel, nämlich zur Idee von einer idealen und unsichtbaren Kirche. Als äußere „Merkmale" dieser Kirche nannte man die reine Predigt des Wortes Gottes und die Verwaltung der Sacramente.[1]) Diese Behauptung klingt wie Hohn. In der protestantischen Kirche wurden damals wie heute noch die verschiedensten und sich gegenseitig ausschließenden Lehrsätze aufgestellt. Wo ist Gottes Wort zu finden? Die Reformatoren verwarfen fünf Sacramente und behielten nur zwei: die Taufe und das Abendmahl. Die Quäker verwarfen alle

[1]) „Die Kirche ist die Versammlung aller Gläubigen (im lateinischen Text heißt es: aller Heiligen), bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die hl. Sacramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden." Augsb. Confession. Art. 7.

Sacramente. Die Lutherischen betrachteten die Sacramente als Gnadenmittel, die Calvinisten (Reformirten) als mystische Zeichen einer unsichtbaren Gnade, welche nicht durch sie gewirkt wird.[1]) Die Socinianer fanden in den Sacramenten nur äußere, zunächst den christlichen Glauben beurkundende Gebräuche, bei welchen der Christ nicht als etwas empfangend, sondern als etwas leistend erscheint![2])

Wenn etwas in der protestantischen Theologie unklar und schwankend ist, so ist es der Begriff der Kirche.[3])

Wir geben hier zuerst das Wort einigen angesehenen protestantischen Theologen.

„Die Protestanten nennen die Kirche die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der an Christum wahrhaft glaubenden Frommen (resp. nach calv. Lehre der Prädestinirten), in welcher das Evangelium lauter verkündigt und die Sacramente recht verwaltet werden. Sie fassen also die Kirche nach inneren (geistigen) Merkmalen in idealem Sinne und schließen von ihr (sofern es sich um die wesentliche Kirche handelt) die Unfrommen aus .... Mit Rücksicht darauf, daß der echte Glaube etwas rein Innerliches ist, und da zugleich die Anerkenntniß der wahren Kirche zuletzt auf der christlichen Wahrheit, mithin auf etwas Geistigem beruht, kann die Kirche in protestantischem Sinne eine unsichtbare genannt werden ... Die Kirche Christi, d. h. jene Gemeinschaft, welcher die Verheißungen und Berechtigungen der Kirche Christi zukommen, ist im protestantischen Sinne die von den Gläubigen und Frommen geschlossene Verbindung, in welcher Predigt und Sacramente (gesellschaftliche) Veranstaltungen zu weiterer Fortbildung der Gläubigen sind. Getaufte, die ohne Glauben und Frömmigkeit leben, stehen mit dieser Kirche nur

---

[1]) Dr. Winer, Comparative Darstellung des Lehrbegriffes der verschiedenen christlichen Kirchenparteien. Leipzig 1882. S. 169.

[2]) Dr. Winer, l. c. S. 166—167.

[3]) Vgl. A. Krauß, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Gotha 1876. A. Dorner, Kirche und Reich Gottes, Gotha 1883. H. Schmidt, Die Kirche, ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtlichen Erscheinung. Leipzig. 1884. R. Cölle, Die genuine Lehre von der Kirche nach den Symbolen der evang.-luther. Confession. Leipzig 1894. W. Hönig, Der kathol. und protest. Kirchenbegriff in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Berlin 1894.

in äußerlicher, nomineller Verbindung, können und sollen aber durch jene Mittel zu Gliedern der Kirche herangebildet werden." [1])

„Im Anschluß an alle diese Theologen (Frank, Ritschl, Schultz) verstehen wir unter der Kirche den auf Bekenntniß- und Kultusgemeinschaft seiner Glieder gegründeten Organismus der auf Erden wirkenden Kräfte Christi, mittelst dessen zum Zwecke der Erhaltung und Förderung des Reiches Gottes die Gnadenmittel, durch die er geworden, in Wirksamkeit erhalten werden .... Die Eine (?) wahre Kirche setzt sich also nach Melanchthon und Luther aus Gliedern der verschiedensten christlichen Confessionen zusammen. Was die Reformatoren im Sinne haben, wenn sie das Merkmal und den constitutiven Factor der wahren Kirche vorzugsweise in der reinen Lehre des Evangeliums finden, das ist nur der Antheil Gottes an dem Inhalte der Lehre, das Wort Gottes, nicht das particular-kirchliche, antithetische Bekenntniß, welches immerhin in der einen Particularkirche theologisch reiner geartet sein mag, dessen menschlich entstandene Form aber eben nicht entscheidend ist ... Luther lehrt gelegentlich in der Schrift von Conciliis und Kirchen vom Jahre 1538, daß es auch in der wahren Kirche Leute gebe, die auf den allein wahren Grund nicht Gold, Silber und Edelsteine bauen, sondern Heu, Stroh und Holz. Auch diese Lehrer seien aber Heilige Gottes, weil sie doch auf dem rechten Fundamente blieben. Also die Einheit in der theologischen Lehre ist nach Luther an sich in der Kirche nicht nothwendig .... Allerdings wird nicht zu leugnen sein, daß die Reformatoren mancherlei mit zur Substanz des Wortes Gottes gerechnet haben, dessen Zugehörigkeit dazu mit Recht bezweifelt werden kann ... In den letzten drei Jahrhunderten hat sich herausgestellt, daß wahres Christenthum auch da sein kann, wo Ueberzeugungen herrschen, welche die Reformatoren theilweise für häretisch erklärt haben würden." [2])

„Sofern die christliche Kirche Glaubensgegenstand ist, ist dieselbe nach gemeinsamer reformatorischer Grundanschauung unsichtbar, einerseits, weil sie nicht leiblich und äußerlich, sondern eine geistliche, durch den hl. Geist innerlich verbundene

[1]) Dr Winer, Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christl. Kirchenparteien. 4. Aufl. Leipzig 1882. S. 230. Diesbezügliche Stellen der protest. Symbole siehe bei Dr. Winer l. c. S. 231—234.

[2]) Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. Freiburg 1896. S. 523, 526, 527.

„Versammlung der Seelen“ ist, die Wirksamkeit des hl. Geistes in ihr aber nur vom Glauben erkannt werden kann, anderseits, weil die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der wahren Gläubigen nicht äußerlich wahrnehmbar ist, der Umfang der Gemeinde der Heiligen also mit dem Umfange der äußeren kirchlichen Gemeinschaft nicht wirklich zusammenfällt.“ [1])

In der Schrift wider Alveld (1520) sagt Luther: die rechte Kirche, die geglaubt wird, ist „nicht leiblich noch sichtiglich“. Die Christenheit ist „eine geistliche Versammlung der Seelen in Einem Glauben“, der Glaube aber, welcher allein Christen macht, ist ein geistliches und innerlich Ding. „Alle, die christliche Einigkeit oder Gemeinde leiblich und äußerlich machen, sind rechte Juden.“ [2]) Die Unterscheidung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche begegnet uns zuerst bei Zwingli in der Expositio fidei, der sie seinerseits von Wicliffe übernommen haben mag. Diesbezüglich schreibt der Protestant Lipsius: „Die herrschende Lehre beider evangelischen Kirchen ist seitdem die Zwingli'sche: die sichtbare Kirche ist der coetus vocatorum (Vereinigung der Berufenen); die unsichtbare Kirche, häufig auch nur die „wahre Kirche“ genannt, ist der coetus electorum (Vereinigung der Auserwählten). Erstere wird an den externis notis (äußeren Kennzeichen), Wort und Sacrament, erkannt, das Merkmal der Letzteren ist das verborgene Glaubensleben. So die Lutheraner seit Heerbrand, Hutter und Gerhard [3]), die Reformirten seit Ursin [4]). Gegen den römischen Vorwurf, daß die Protestanten hiernach zwei verschiedene Kirchen lehren, verwahrt man sich, doch ohne ihn entkräften zu können. Wird der Begriff der Kirche nach den Personen, welche ihr angehören,

---

[1]) R. A. Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. Braunschweig. 3. Aufl. 1893. S. 782.

[2]) Vgl. R. A. Lipsius, l. c. S. 783. Luther's Kirchenbegriff ist der Gegenstand eingehender monographischer Darstellung gewesen. Vgl. Köstlin, Luther's Lehre von der Kirche, Stuttgart 1853. B. Wendt, Zwei Bücher von der Kirche, eine Apologie der Lehre Luther's, 1859; Harleß, Kirche und Amt nach lutherischer Lehre, 1853; F. W. Walther, Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt. Erlangen, 3. Aufl. 1875.

[3]) Vgl. Krauß, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Gotha 1876. S. 86 ff.

[4]) Vgl. Krauß, l. c. S. 52 ff.

bestimmt, so ist jene Consequenz unabweisbar.“ [1]) „In der Lehre von dem Wesen der Kirche zeigt sich die mangelnde sittliche Gestaltungskraft des lutherischen Geistes in der empfindlichsten und verhängnißvollsten Weise . . . Die Kirche kommt lediglich unter dem Gesichtspunct in Betracht, daß sie Wort und Sacrament vermittele . . . Es ist aber undenkbar, eine Kirche als irdischen Organismus bloß auf Wort und Sacrament zu gründen — es fehlt jedes eine Gemeinschaft als solche organisirende Element . . . Streng genommen giebt es nach dem ursprünglichen Entwurf eine sichtbare Kirche überhaupt nicht, sondern nur sichtbare Zeichen der unsichtbaren.“ [2])

„Zwingli unterscheidet die sichtbare und die unsichtbare Kirche und betrachtet die letztere als die Gemeinschaft der Erwählten, die erstere als die Gemeinschaft derjenigen, welche sich zu Christo bekennen und an den Sacramenten theilnehmen, obwohl unter ihnen auch reprobi (Verworfene, Verdammte) und innerlich Ungläubige sind. Er stellt beide so nebeneinander, daß es nicht unberechtigt ist, zu sagen, Kirche sei ihm nur der gemeinsame Ausdruck für zwei begrifflich ganz verschiedene Größen, für eine religiöse und für eine politische Gemeinschaft.“ [3])

„Die Protestanten erkennen den Geistlichen nur einen in der Amtsfunction begründeten Unterschied von den übrigen Gläubigen zu . . . Die evangelische Kirche verwirft nicht nur den Priestercharakter der christlichen Kirchendiener, (und da sie keine Opfer hat, bedarf sie auch keiner Priester), sondern erkennt allen Geistlichen gleiche amtliche Befugniß zu. Besserer Ordnung halber ist auch in der evang. Kirche eine Rang- und Functionsverschiedenheit der Geistlichen eingeführt und namentlich die Ordination fast überall den höheren Geistlichen (Bischöfen, [General-superintendenten u. s. w.) vorbehalten worden. Diese Einrichtung besteht aber nur jure humano (nach menschlichem Rechte), sie betrifft nicht sowohl das geistliche Amt selbst, als die Aufsicht über die Geistlichen, der Generalsuperintendent hat als Diener der Kirche keine umfänglichere Befugniß als der Landpfarrer, daher denn auch bei dem Aufrücken eines Diaconus in ein

[1]) Lipsius, Lehrbuch der evang.-protest. Dogmatik. Braunschweig 1893. S. 786.

[2]) K. Müller, Symbolik. Erlangen 1896. S. 322, 327.

[3]) Gottschick, Hus', Luther's und Zwingli's Lehre in der Zeitschr. für Kirchengeschichte 1886, III. und IV.

Pastorat oder eines Pfarrers zum Superintendenten keine neue Weihe stattfindet. Nur die englische Episkopalkirche nähert sich diesfalls der römischen Kirchenverfassung, indem dort nicht nur drei verschiedene ordines (Diakonat, Presbyterat und Episkopat) bestehen, sondern auch für jedes eine besondere Weihe eingeführt und ein abgeschlossener Kreis amtlicher Handlungen bestimmt ist." [1])

„Die calvinische Kirchenverfassung kennt vier göttlich (?) geordnete Aemter der Gemeinde: die Pastoren, die Doctoren. die Aeltesten und die Diakonen. Die Aufgabe der Pastoren (Diener am Wort) ist die Verkündigung des göttlichen Wortes, Seelsorge, Verwaltung der Sacramente und Zuchtübung. Calvin war gegen die Wahl der Prediger durch die ganze Gemeinde. Neuerdings fast allgemein verbreitet ist die Ansicht der Laski'schen Ordnung der Londoner Fremdengemeinde, wonach die Prediger nur eine Abart der Aeltesten darstellen. Die Doctoren haben die Gläubigen in der Lehre des Wortes zu unterweisen. Diesem Amte am nächsten stehen diejenigen, die wir nach heutigen Begriffen als Professoren der Theologie bezeichnen würden. Die Aeltesten haben die äußere Ordnung der Gemeinde und des Gottesdienstes, vor allem aber die Zucht zu verwalten. Die Diakonen üben die Armenpflege. Zwingli's Kirchenverfassung kennt nicht die erwähnten Aemter der calvinischen Kirche. Der „Wächter" oder Pfarrer und die staatliche Gewalt leiteten die Kirche. Doch wurden im Jahre 1526 „Stillständer" oder „Ehegaumer" eingesetzt, eine Art von Presbytern, doch mit halb polizeilichem Charakter." [2])

Wir wollen nunmehr den Versuch machen, eine systematische geschichtliche Darstellung des Begriffes der Kirche, wie ihn der Protestantismus seit Jahrhunderten festzustellen sucht, zu skizziren.

Die Reformatoren stützten ihre Lehren von der Kirche auf die Lehre der Vorreformatoren Wicliffe und Hus. Wicliffe

---

[1]) Dr. Winer, l. c. S. 241—243. Diesbezügliche Stellen der Symbole S. 243—245.

[2]) Vgl. K. Müller, Symbolik. Erlangen 1806. S. 515—519. Lechler, Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung. 1854. Die Lutheraner und die Reformirten behaupten das allgemeine Priesterthum aller Gläubigen. Siehe: Fay, Das geistliche Priesterthum aller Gläubigen (Theol. Arbeiten des rhein. wiss. Predigervereins, 1883. 101—131). Madsen, Das geistliche Priesterthum der Christen. Deutsch von Schumacher. Gütersloh 1883.

huldigte folgenden Anschauungen: Alle diejenigen, welche gerettet werden sollen, sind die Kirche[1]), und nur diese, die Prädestinirten, sind Glieder der Kirche. Nicht bloß die Gläubigen und Frommen, sondern auch die Häretiker und Gottlosen bilden — wenn sie eben prädestinirt sind — die eine Kirche. So ist Judas nie ein Glied der Kirche gewesen, während Paulus, als er sie verfolgte, allezeit zu ihr gehörte.[2]) Hus theilte die Ansicht Wicliffe's. Die Kirche ist die Gesammtheit aller Prädestinirten, die sich durch alle Zeiten erstreckt und auch die Gesammtheit umfaßt. Auch Juden und Heiden gehören zur Kirche, wenn sie prädestinirt sind.[3]) Unter den Reformatoren steht Zwingli der Gedankenwelt der erwähnten Reformatoren am nächsten. Die ältesten hierher gehörenden Aeußerungen stammen aus dem Jahre 1523. Die Kirche wird bestimmt als die Zahl aller Christgläubigen. Wer zu ihr gehört, ist nur Gott bekannt, andererseits aber weiß doch jeder Einzelne um seine Gliedschaft an der Kirche. Von der Kirche in diesem Sinne sagt Zwingli, sie sei nicht sichtbar, bevor wir sie am jüngsten Tage vor Christo beisammen sehen werden. Alle, die selig werden, wohnen sie nun in Indien oder Zürich, gehören zu ihr. Wahrnehmbar aber wird sie nur für das Auge des gläubigen Sinnes.[4]) Der unsichtbaren Kirche stellt Zwingli die sichtbaren Einzelgemeinden („die Kilchhören") als ein Theil jener unsichtbaren Kirche gegenüber.[5]) Später schloß sich Zwingli der Ansicht Hus' an. Ursprünglich war die unsichtbare Kirche für ihn die Menge aller hin und her in der Welt verstreuten Gläubigen, zuletzt ist es die bei Gott festgestellte Anzahl der Prädestinirten, gehören sie nun der Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft an. Diese Anschauung findet man u. a. in der in das Jahr 1530 fallenden „Ratio fidei"[6]).

[1]) Vaughan, The life and opinions of John de Wicliffe. London 1831. II 279.

[2]) Vgl. die Schrift Loserth's über Hus und Wicliffe. Prag 1884. S. 234.

[3]) Joannis Hus et Hieronymi Pragensis hist. et monumenta Noribergae 1558. vol. I, fol. 201a.

[4]) Zwingli's Werke, ed. Schuler und Schultheß, Zürich 1828. I 140, 201.

[5]) Zwingli's Werke VI 338.

[6]) R. Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche. Erlangen 1885. S. 82.

Auch Luther hat die Anregung zu seinem Kirchenbegriff aus Hus geschöpft. Auf der Leipziger Disputation vertheidigte er gegen Eck mit Berufung auf Hus die Ueberzeugung, daß die Kirche die Gesammtheit der Prädestinirten sei.[1]) Ob und wo diese Gemeinde, die man als solche nicht sichtlich wahrnehmen könne, vorhanden ist, das wird durch äußere Merkmale bekannt, „dabei man äußerlich merken kann, wo dieselbe Kirche in der Welt ist". Diese Zeichen sind „Taufe, Sacrament, Evangelium". Danach wären Alle, welche das Evangelium hören, Taufe und Sacrament empfangen, Prädestinirte und der Seligkeit sicher, sonst sind die Zeichen trügerisch. Luther verwechselt äußere Bestandtheile des christlichen Glaubens mit den Merkmalen der Kirche, die da sind: Einheit, Heiligkeit, Apostolicität und Katholicität (Allgemeinheit).

Im Gegensatz zu Luther betrachtete Melanchthon die Kirche als eine bloß sichtbare Gemeinschaft. In die Zeit der Religionsgespräche zu Worms (1540) und zu Regensburg (1541) fällt die dritte und letzte Redaction der melanchthonischen Loci communes rerum theologarum, welche die erste protestantische Dogmatik bilden. „Melanchthon beginnt seine Darstellung mit sofortiger Bezugnahme auf den Gegensatz der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Es ist das erste Mal, daß dieser Gegensatz in der lutherisch-protestantischen Theologie zur Sprache kommt."[2]) Melanchthon nennt die unsichtbare Kirche eine Fiction. Er versteht darunter eine Art religiöser Gemeinschaft, die zu Stande kommt, abgesehen von der Verkündigung des Wortes und der Sacramente oder welche wenigstens den Grund ihrer Existenz nicht an der in den Gnadenmitteln wirksamen Gnade Gottes, sondern an anderweitiger göttlicher Bestimmung hat. Diese Gemeinschaft wird daher irdisch nie verwirklicht, sondern bleibt bloß Idee.[3]) Die Merkmale der sichtbaren Kirche sind das Evangelium und die Sacramente.

Auch Calvin kennt den Gegensatz der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Letztere umfaßt alle Auserwählten. Der einzelne Erwählte ist, wie das Zwingli schon im Unterschied zu Wicliffe und Hus gelehrt hat, sich seines Gnadenstandes bewußt.[4])

[1]) Löscher, Vollständige Reformationsacta. Leipzig 1729. III. 371.
[2]) R. Seeberg, l. c. S. 111.
[3]) Loci . . . ed. Schlawitz, Berlin 1856. S. 95, 132.
[4]) Institut. relig. christ. ed. Tholuck 1835. II 187.

Calvin betont auch die Nothwendigkeit einer sichtbaren Kirche. Nur durch Gebrauch der in ihr ausgespendeten Gnadenmittel kommt der einzelne Christ zum wahren Leben. Calvin glaubt aber nicht, wie Luther und Melanchthon, daß man an Wort und Sacrament die Kennzeichen des Vorhandenseins der rechten Kirche hätte. Gott wirke bei vielen Auserwählten lediglich durch seines Geistes directe Erleuchtung[1]), so daß der Zusammenhang zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche durch den grundlos wirkenden Gotteswillen in jedem Augenblick durchlöchert werden könne. Nicht durch die Vermittelung der Gnadenmittel wird man Kind Gottes oder Glied der unsichtbaren Kirche, sondern durch den subjectiven Glauben und die persönliche Frömmigkeit, und diese sind principiell nur von der die Erwählung verwirklichenden Geistwirkung abhängig.[2]) Wozu dann die Kirche und ihre Gnadenmittel?

Die alten lutherischen Dogmatiker, z. B. Brenz[3]), Judex, Wigand, Selnecker[4]), Heerbrand[5]), schlossen sich zunächst der melanchthonischen Lehre von der Kirche an. Aber seit Chemnitz[6]) kehrt die Lehre von der unsichtbaren Kirche ziemlich regelmäßig als evangelische bei den lutherischen Dogmatikern wieder. So findet man sie bei Hafenreffer[7]), L. Huther[8]), Dannhauer u. s. w. Letzterer läßt das Heil von der Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche abhängen, da, wer in der Türkei gefangen säße, nicht zu der sichtbaren Kirche gehöre, und die wahre Kirche bis Luther nur unsichtbar bestanden habe.[9])

---

[1]) Institut. relig. christ. II 390.

[2]) Institut. relig. christ. II 144. Vgl. Fr. Sieffert, Der reformatorische Kirchenbegriff unter den Principien des Protestantismus in den Arbeiten aus dem rhein. wiss. Predigerverein. 1887, III 52 ff.

[3]) Catechismus pia et utili explicatione illustratus, 1551. p. 229.

[4]) Institutionis christ. religionis partes duae, 1579, p. 288.

[5]) Disputationes theol. in inclyta Tubingensi academia. 1575. p. 216.

[6]) Loci theologici. Francof. ad M. 1591. pars III, p. 141.

[7]) Loci theologici. Tubing. 1601. p. 237 sqq.

[8]) Compendium. Jena 1660. p. 956.

[9]) Theologia positiva, Argentorati 1666, p. 112, 115.

Den orthodoxen reformirten Dogmatikern, z. B. Wolfang Musculus Dusanus[1]), Beza[2]), Andreas Hyperius[3]), Zanchi[4]), Bucanus[5]). u. s. w. ist die Kirche vor allem die Gesammtheit der Prädestinirten, die Gnadenmittel nur äußere Formen, da auch außerhalb der Kirche Glauben und Heil zu Stande komme.

Die rationalisirenden und rationalistischen Dogmatiker faßten die Kirche auf als eine Gemeinschaft des natürlichen Lebens, wie die Familie oder den Staat, und stellten sie auf eine Stufe mit dem staatlichen Gemeinwesen, indem sie in ihr einen zum Zweck öffentlicher Gottesverehrung zusammengetretenen Verein erblickten. Durch Wolf's Philosophie fand diese Betrachtungsweise in den weiteren Kreisen Deutschlands Eingang[6]). Eifrige Schüler und Anhänger Wolf's waren Reinbeck[7]), Jacob Carpov[8]), Baumgarten[9]), Stapfer[10]) u. s. w. Die Rationalisten hoben das Dogma von der Kirche völlig auf. Frei zusammentretende, ästhetisch motivirte gesellige Vereinigungen traten an Stelle der Kirche. In seinem derzeit viel gepriesenen Buch „Von der Einsamkeit" (1784) sprach der „Vernunftleiermann" J. G. Zimmermann dem bisherigen, an den hl. Augustin sich anschließenden Begriff von der Kirche folgendes Urtheil: „In seinem (d. h. Augustin's) verbrannten Hirn bildete sich der in unseren Tagen noch immer fortdauernde hohe Begriff von der Kirche. Ein Donnerwort war in seinem glühenden Munde dieses unsichtbare Reich, dieser angebliche Staat Gottes, der wahrlich, wie die ebenso unsichtbare Gelehrtenrepublik, alle Guten und Edelen nicht in sich begreift. Er trieb, so gut er konnte, mit diesen Worten alle Menschen wie der Schäferhund alle Schafe in einen Stall. Aber solche Schafsköpfe sind nicht alle Menschen und noch weniger

[1]) Loci communes sacr. theol. Basileae 1573. p. 277.
[2]) Tractationes theol. 1682. I 32.
[3]) Methodi theol. libri tres. Basil. 1574. p. 541.
[4]) De rel. christ. fid. Neostad. Palat. p. 139.
[5]) Institut. theol. Bern. Helvet. 1602. p. 462.
[6]) Vgl. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie. 2. Aufl. München 1875. S. 217.
[7]) Betrachtungen über die in der Augsb. Conf. enthaltenen und damit verknüpften göttlichen Wahrheiten . . . Berlin 1733, 9 Bde.
[8]) Theol. revel. dogm. . . . Jena 1749.
[9]) Evangelische Glaubenslehre, ed. J. S. Semler. Halle 1759. III 587—588.
[10]) Grundlegung zur wahren Religion, 12 Bände, 2. Aufl. Zürich 1751. X 185 ff.

alle Menschen jeder Zeit."[1]) Verteter der protestantischen rationalistischen Schule sind ferner Semler[2]), Töllner[3]), Kant[4]), Tieftrunk[5]), Stäudlin[6]), Reinhard[7]), Bretschneider[8]) u. s. w.

Schleiermacher wollte den religiösen Charakter der Kirche sichern. „Die unsichtbare Kirche," sagt er, „ist die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang, dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit constituiren die sichtbare Kirche."[9]) Die sichtbare wie die unsichtbare Kirche beschränkt sich auf den Kreis der Wiedergeborenen; sofern in ihnen das Product der Geistwirksamkeit rein und an sich gedacht ist, hat man die unsichtbare, sofern dieselbe aber in ihrer Vermengung mit Welteinflüssen in Betracht kommt, die sichtbare Kirche. Schleiermacher huldigte der calvinischen Prädestinationslehre. Auf Schleiermacher berufen sich die Dogmatiker der unionsfreundlichen Vermittelungstheologie: Dr. Wette[10]), K. Hase[11]), Nitzsch[12]), Lange[13]), Hahn[14]), Martensen[15]), Reiff[16]), Dorner[17]) u. s. w.

Angesichts der Unklarheit, in welche die unionistische Vermittelungstheologie den Kirchenbegriff brachte, wollten die lutherischen Dogmatiker die Realität der sichtbaren Kirche in den Vordergrund rücken. Sie faßten die Kirche als die Gesammt-

---

[1]) Citirt bei G. Frank, Gesch. der protest. Theol. III 24.
[2]) Institut. ad doctr. christ. Halae 1774.
[3]) System der dogmat. Theologie. Nürnberg 1775.
[4]) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, ed. Kehrbach.
[5]) Censur des protestantischen Lehrbegriffes nach den Principien der Religionskritik. 1793. Bd. III.
[6]) Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte. Göttingen 1801.
[7]) Vorlesungen über die Dogmatik. 5. Aufl. Sulzbach 1824.
[8]) Handbuch der Dogmatik der evang.-luth. Kirche. 2. Aufl. Leipzig 1822, Bd. II.
[9]) Der christl. Glaube. 5. Aufl. Berlin 1861. II 442.
[10]) Dogmatik der ev.-luther. Kirche. Berlin 1816.
[11]) Evangelische Dogmatik. 4. Aufl. Leipzig 1850.
[12]) System der christl. Lehre. 5. Aufl. Bonn 1844.
[13]) Positive Dogmatik. Heidelberg 1851.
[14]) Lehrbuch des christl. Glaubens. 2. Aufl. Leipzig 1857. Bd. II.
[15]) Die christl. Dogmatik. 1856.
[16]) Die christl. Glaubenslehre. Basel 1876. Bd. II.
[17]) System der christl. Glaubenslehre. Berlin 1881. Bd. II.

heit der Getauften [Münchmayer[1]), Kahnis[2]), Vilmar[3]), Delitzsch[4])] oder als die Anzahl der Berufenen auf [Löhe[5]), Klieforth[6])].

In Betreff des protestantischen Kirchenbegriffs bemerkt der berühmte protestantische Rechtslehrer Stahl mit Recht: „Es geht durch die Reformation und zwar die ganze Reformation eine Einseitigkeit in der Auffassung des Wesens der Kirche. Die äußere Anstalt, die große Oekonomie, die Gott aufgerichtet in Stiftung der Gnadenmittel und Stiftung des Amts und Stiftung des großen ökumenischen und weltgeschichtlichen Bundes der Christenheit, tritt gewissermaßen in den Hintergrund ... Auch die sichtbare Kirche besteht nicht sporadisch, je nachdem da und dort ein Häuflein zum Glauben kommt und sich entschließt, auch eine äußere Ordnung in sich aufzurichten, sondern auch sie besteht ökumenisch, besteht weltgeschichtlich von ihrer ersten göttlichen Gründung bis zu dieser Stunde, das heißt aber, sie besteht katholisch ... Die lutherische Kirche hat an dem landesherrlichen Kirchenregiment eine der Kirche bis dahin unbekannte und im Evangelium nicht begründete Kirche aufgerichtet. An sich und unbedingt ist es ein Mangel, daß die lutherische Kirche kein Organ hat, das ohne den Landesherrn und vollends gegen den Landesherrn als die legitime Darstellung derselben gilt, kein Organ, das da sagen kann: „Ich handle im Namen der Kirche," „ich bin die Kirche," während umgekehrt der Landesherr das sagen kann. Das macht die Kirche, wenn der Landesherr ihr entgegen ist, nicht bloß schwach an Kraft, sondern dem Rechte nach wehrlos. Wie vielfach ist auch das lutherische Kirchenwesen in reine Bureaukratie versunken, und welche Gewaltherrschaft gegen das Bekenntniß und die Einrichtungen, welche auf dem Bekenntniß ruhen, ist nicht schon vorgekommen, und was hat die Kirche für Schutzmittel gegen solche Bedrückung und Zerstörung, die nicht als das Werk äußerer Gewalt, sondern ihrer eigenen rechtmäßigen Autorität verübt wurde? Sollte Luther wirklich

---

[1]) Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Göttingen 1854. S. 114 ff.
[2]) Die lutherische Dogmatik. 1868. III 531.
[3]) Dogmatik. Gütersloh 1874. S. 212.
[4]) Vier Bücher von der Kirche. 1847. S. 35 ff.
[5]) Drei Bücher von der Kirche. 1845.
[6]) Acht Bücher von der Kirche. 1854. I 254 ff.

das Kirchenregiment deshalb an die ihm günstigen Landesherren überantwortet haben statt an die Bischöfe, weil er Fleisch für seinen Arm hielt, so hätte sich das schwer an der Kirche gerächt . . . Die ursprüngliche und unmittelbar göttliche Stiftung und ökumenische, weltgeschichtliche Natur auch der sichtbaren Kirche ist nicht der Irrthum, sondern die Wahrheit des Katholicismus, und es ist ein falscher Protestantismus, der da den Zwiespalt in der sichtbaren Kirche und die Abtrennung von der apostolischen Succession und das sporadische Entstehen und Vergehen der Kirche für den der Natur der Kirche als eines unsichtbaren Reiches entsprechenden Zustand hält, der nicht von Schmerz über den Bruch der gottgestifteten Institution der Kirche erfüllt ist und von Sehnsucht, daß auch sie in ihrer ökumenischen und weltgeschichtlichen Einheit wiederhergestellt werde." [1])

B. Katholische Lehre.

Die Kirche ist die von Christus auf den Felsen Petrus und das Fundament der Apostel gegründete sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen, welche, durch die Wiedergeburt in der Taufe mit dem Haupte Christus zu einem Leibe verbunden, denselben Glauben bekennen, dieselben Sacramente und Gnadenmittel gebrauchen, den rechtmäßigen kirchlichen Oberen und besonders dem Stellvertreter Christi auf Erden Gehorsam erweisen, um das Reich Gottes darzustellen und das ewige Leben zu erreichen.

Christus hat eine sichtbare Kirche gestiftet, insofern sie als solche wahrnehmbar in dieser Welt erscheint.

Nicht sichtbar ist Gott, der in ihr wohnt; nicht sichtbar ist Christus, ihr Haupt, ihr Bräutigam, ihre unsichtbare Speise; nicht sichtbar ist der hl. Geist, der sie in alle Wahrheit leitet, der seine Gaben spendet, der die Kirche mit übernatürlichem Leben durchdringt. Aber auch dieses göttliche Leben wird sichtbar, da es, wie die Seele den Leib verklärt, die Kirche durchwohnt und belebt. Ist Christus das Haupt seiner Kirche, so ist er es auch für die Leiber ihrer Glieder. Da die Kirche der Leib Christi ist und die Fortsetzung seines Werkes der Erlösung

[1]) Stahl, Die lutherische Kirche und die Union. Eine wissenschaftliche Erörterung der Zeitfrage. Berlin 1859. S. 274, 280, 287, 310—313.

in der Menschheit, so müssen wir eine zweifache Sichtbarkeit an ihr unterscheiden, wie bei Christus selbst: eine rein sinnliche und menschliche, und eine göttlich-menschliche. Die Zahl ihrer Bekenner, der öffentliche Cultus, die Leitung durch Hirten und Lehrer, die kirchlichen Concilien u. s. w. gehören der menschlichen Sichtbarkeit an. Der Glanz der Tugenden, der wunderbare Heroismus in Werken höherer Gottesliebe, die stete Einheit im Bekenntniß und Cultus, die Gemeinschaft im Gehorsam unter der hierarchischen Ordnung, der Heldenmuth der Martyrer u. s. w. lassen die Kirche als eine göttlich-menschliche erkennen. Daraus erhellt auch die Unhaltbarkeit der protestantischen Lehre. Wie kann eine bloß unsichtbare oder nach ihrer sichtbaren Seite aller Sünde und allem Irrthume unterworfene sog. Kirche eine göttlich garantirte äußere Glaubensnorm bieten, wie kann sie Amt, Zucht und Verfassung aus sich heraussetzen? Gegenüber den Katholiken hat sich Luther stets auf das „innere Wort" berufen. Die Geschichte des Protestantismus mit allen seinen unzähligen Spaltungen lehrt, zu welchem religiösen Unfug dieses Princip führt. Als die „Schwarmgeister" dasselbe Princip für sich in Anspruch nahmen, stützte sich Luther auf die Autorität der sichtbaren Kirche und die „lieben Väter" [1]). Daher ein stetes Schwanken bei ihm wie in der ganzen Geschichte der Lutheraner. Dieser Widerspruch liegt allen Versuchen des Protestantismus, aus der kirchlichen Zerfahrenheit herauszukommen, zu Grunde.

Laut Schrift und Kirchenvätern [2]) sind Glieder der Kirche nur jene, welche mit der Kirche verbunden sind durch das Band des Glaubens, des Cultus und der kirchlichen Gemeinschaft. Christus weist die Gläubigen hin an die Apostel als an jene, durch welche sie den Glauben und die Taufe empfangen (Matth. 28,18), denen sie in Gehorsam sich unterordnen sollen (Matth. 16,18). Die Apostel fordern das äußere Bekenntniß des Glaubens: „Und ihr seid unsere und des Herrn Nachfolger geworden . . . so daß ihr ein Vorbild geworden für alle Gläubigen in Macedonien und in Achaja. Denn von euch aus erscholl das Wort des Herrn nicht nur in Macedonien und Achaja, sondern überallhin ist euer Glaube an Gott kund geworden" (1. Thessal. 1,6—8). „Vor allem

[1]) Sendschreiben wider etliche Rottgeister. 1532. Walch XX 2089.

[2]) Vgl. Dr. Hettinger, Fundamentaltheologie. Freiburg 1888, S. 469ff. Die Häretiker, Schismatiker und Excommunicirten sind nicht mehr Glieder am Leibe der Kirche. S. 470—473.

aber danke ich meinem Gott durch Jesum Christum für euch alle, weil euer Glaube in der ganzen Welt verkündet wird" (Röm. 1,8). „Welche nun sein Wort (des hl. Petrus) annahmen, wurden getauft. Und es wurden an jenem Tage hinzugefügt bei dreitausend Seelen. Sie beharrten in der Lehre der Apostel, in der Gemeinschaft des Brodbrechens und im Gebete . . . Es waren auch alle Gläubigen beisammen und hatten alles gemeinschaftlich . . . Täglich verharrten sie einmüthig im Tempel, und je nach Häusern das Brod brechend, nahmen sie Speise und Trank in der Einfalt des Herzens" (Apostelgesch. 2,41—46). „Die Menge der Gläubigen aber war ein Herz und eine Seele; auch sagte nicht Einer, daß etwas von dem, was er besaß, sein sei, sondern sie hatten alles miteinander gemein" (Apostelgesch. 4,32). „Jeder, der abweicht und nicht in der Lehre Christi bleibet, hat Gott nicht, wer in der Lehre bleibet, der hat den Vater und den Sohn. Wenn Jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht mitbringt, so nehmet ihn nicht in's Haus auf und grüßet ihn auch nicht" (2. Joh. 9—10).

Nicht durch die Schriftforschung gelangten die ersten Christen zu Christus, sondern durch den Glauben an die Predigt der Apostel und ihrer Nachfolger, deren Wort sie aufnahmen als Gottes Wort (1. Thessal. 2,13); hierauf legten sie öffentlich das Glaubensbekenntniß ab, empfingen die Taufe und mit dem Glauben und der Taufe die hl. Schrift aus der Hand der Kirche. Wer dieser „Regel" widersprach, den schied die Kirche aus ihrer Gemeinschaft aus.

Nicht bloß die Gerechten und Vollkommenen, sondern auch die Ungerechten und Unvollkommenen sind wirkliche Glieder am Leibe der Kirche. Dies erhellt: 1) aus der Lehre der Schrift, ausgesprochen in den Gleichnissen und Parabeln vom Reiche Gottes. Diese Gleichnisse betont der hl. Augustinus den Donatisten gegenüber, später Moneta[1]) gegen die Katharer und Waldenser, namentlich jenes vom Netz mit den guten und faulen Fischen (Matth. 13,47), vom Acker mit Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13,41), vom Hochzeitsmahle (Matth. 22,10), von den klugen und thörichten Jungfrauen (Matth. 25,1). 2) Aus der Erklärung Christi und der Apostel: „Hat aber dein Bruder wider dich gesündigt, so gehe hin und verweise es ihm . . . .

[1]) Adv. Cathar. et Waldens. L. V. c. 5.

Gibt er dir kein Gehör, so nimm noch einen oder zwei zu dir... Hört er auch diese nicht, so sag' es der Kirche; wenn er aber die Kirche nicht hört, so sei er dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder" (Matth. 18,15—17). „Allgemein hört man von Unzucht unter euch . . ." (1. Corinth. 5,1.). „Denn wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht... Darum sind unter euch viele Schwache und Kranke . . ." (1. Cor. 11,29—30). Das Strafurtheil des Apostels (1. Cor. 5,12—13), das Gebet des Herrn (Matth. 6,12 „Vergib uns unsere Schulden"), die Gewalt der Sündenvergebung in der Kirche (Joh. 20,22—23 „Empfanget den hl. Geist, welchen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen, denen ihr sie behalten werdet, denen sind sie behalten"), die Beicht und Oelung zur Vergebung der Sünden (Jac. 5,15—16), die Pflicht der Rüge von Seiten der kirchlichen Vorsteher (1. Tim. 5,20, 2. Tim. 4,2, Tit. 1,9; 2,15), die Institution des Priesterthums für Entsündigung des gläubigen Volkes[1]) beweisen mehr als zur Genüge die Richtigkeit der katholischen Lehre. Wenn der hl. Paulus die Gläubigen „Heilige" nennt, so geschieht dies wegen der Heiligkeit der Taufe, die sie empfangen, des Berufes, zu dem sie erwählt, und der wirklichen Heiligkeit vieler Glieder. Aus den obigen Ausführungen geht hervor, daß die Prädestinirten nicht allein als eigentliche Glieder der Kirche betrachtet werden können. Nach dieser Meinung wäre Saul im Stadium seiner Feindschaft gegen Christus schon ein Glied der Kirche gewesen, Judas aber, weil nicht prädestinirt, könnte nicht als Jünger des Herrn betrachtet werden. Zu was dann die vielen Mahnungen und Warnungen Christi und der Apostel?

Die Sichtbarkeit der Kirche erhellt:

1. Aus der ausdrücklichen Erklärung der hl. Schrift. Die Messianischen Weissagungen schildern die Kirche als ein sichtbares, alle Völker umfassendes Reich. „Und in der letzten Zeit wird der Berg des Hauses des Herrn auf dem Gipfel der Berge stehen und sich erheben über die Hügel, und strömen werden zu ihm alle Völker" (Isaias 2,2; Michäas 4,1). „Denn vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange wird mein Name groß werden unter den Völkern, und an allen Orten wird meinem Namen geopfert und ein reines Opfer dargebracht

[1]) Augustinus, De utilitate credendi c. 7.

werden; denn groß wird mein Name werden unter den Völkern, spricht der Herr der Heerschaaren" (Malachias 1,11). Im Neuen Testament erscheint die Kirche als Anstalt mit bestimmten Ordnungen, Aemtern und Ständen, bestimmten Pflichten und Geboten. „Und er selbst hat einige zu Aposteln, einige zu Propheten, einige zu Evangelisten, einige aber zu Hirten und Lehrern verordnet, für die Vervollkommnung der Heiligen, für die Ausübnng des Dienstes, für die Erbauung des Leibes Christi; bis wir alle zusammen gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes u. s. w." (Epheſ. 4,11—13). „So halte uns jedermann für Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes" (1. Cor. 4,1). „Habet Acht auf euch und auf die ganze Heerde, in welcher euch der heilige Geist zu Bischöfen gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren, die er mit seinem Blute sich erworben" (Apostelgesch. 20,23). Wenn die Heerde, welche die Bischöfe regieren sollen, keine sichtbare wäre, bliebe der Ausspruch der Apostel sinnlos. „Und ich sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen" (Matth. 16,18). Einem sichtbaren Haupte entspricht aber auch eine sichtbare Gesellschaft. Wie wäre es möglich gewesen, daß Petrus eine unsichtbare Gemeinde regierte, eine Gemeinschaft, deren Mitglieder er gar nicht kannte, weil sie ja nur aus den Prädestinirten bestand, von deren Prädestination Niemand eine Kenntniß haben konnte! „Und er sprach zu ihnen: Gehet hin in die ganze Welt und prediget das Evangelium allen Geschöpfen! Wer da glaubt und sich taufen läßt, der wird selig werden" (Marc. 16,16). „So leuchte euer Licht vor den Menschen, auf daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater preisen, der im Himmel ist" (Matth. 5,16). „Ich weiß, daß nach meiner Abreise reißende Wölfe unter euch kommen werden, die der Heerde nicht schonen. Darum wachet . ." (Apostelgesch. 20,29—31). „Ich bitte euch, daß ihr euch in Acht nehmet vor denen, welche Trennung und Aergernisse anrichten wider die Lehre, die ihr gelernt habt, und meidet sie" (Röm. 16,17).

2. Aus dem Zwecke und der Nothwendigkeit der Kirche. Sie ist absolut nothwendig zum Heile, darum nothwendig auch erkennbar. „Wenn er aber die Kirche nicht hört, so sei er dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder" (Matth. 18,17). „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden.

Darum gehet hin und lehret alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes, und lehret sie Alles halten, was ich euch befohlen habe; und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt" (Matth. 28,18—20). „Wer euch höret, der höret mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich" (Luc. 10,16). Christus selbst hat von der Mitgliedschaft zur sichtbaren Kirche das Seelenheil jedes Einzelnen abhängig gemacht, indem alle nur durch die Vermittelung der sichtbaren Kirche zum reinen und vollständigen Glauben an die Heilswahrheiten und zum vollständigen Besitze der himmlischen Gnadenschätze gelangen sollen, die er mit den heiligen Sacramenten verbunden und seiner sichtbaren Kirche, den Nachfolgern der Apostel, zur Verwaltung übergeben hat. Danach ist die sichtbare Kirche auch keineswegs eine veränderliche äußere Erscheinung der unsichtbaren, sondern die Grundlage und Vorbedingung der letzteren, indem die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der durch die heiligmachende Gnade verbundenen lebendigen Glieder am Leibe Christi, innerhalb der sichtbaren Kirche und durch ihre vermittelnde Wirksamkeit zu Stande kommt. Die Kirche Jesu Christi hat sich auch thatsächlich stets als eine sichtbare in der menschlichen Gesellschaft geltend gemacht, die Häretiker, Schismatiker, Heiden und Juden von sich ausgeschlossen betrachtet, die ihr von Christo übertragenen Vollmachten, das Lehr-, Priester- und Hirtenamt, äußerlich ausgeübt.

3. Aus der Autorität der Kirche. Die Kirche besitzt die dreifache Gewalt der Lehre, Weihe und Regierung, entsprechend Christi Prophetenthum, Priesterthum und Königthum. Kraft ihrer Lehrgewalt ist die Kirche Zeugin der geoffenbarten Wahrheit, Lehrerin und Richterin. „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret alle Völker . . . und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt" (Matth. 28,18—20). Kraft ihrer Weihegewalt opfert und spendet sie das Sacrament. „Thut dies zu meinem Andenken" (Luc. 22,19; 1. Cor. 11,26). „Welchen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behalten werdet, denen sind sie behalten" (Joh. 20,23). Kraft ihrer Regierungsgewalt ist sie Gesetzgeberin, Richterin und Vollzieherin. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh. 20,21). „Alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im

Himmel gebunden sein; und Alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein" (Matth. 18,18). „Und dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben. Was immer du binden wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden sein; und was du lösen wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gelöst sein" (Matth. 16,19). Indem Christus die Apostel wählte und an seiner Statt sandte, hat er in ihnen und durch sie zugleich die Nachfolger in seinem prophetischen, priesterlichen und königlichen Amte gewählt und gesendet und versprochen, bei ihnen zu sein „alle Tage bis zum Ende der Zeiten" (Matth. 28,20). Als Paulus zu seinen Nachfolgern für Ephesus und Kreta den Timotheus und den Titus setzte, übertrug er ihnen für diese Gebiete seine Gewalt „bis zur Wiederkunft des Herrn" (1. Tim. 6,14; Titus 1,5); er betrachtete das kirchliche Vorsteheramt als eine wesentliche und der Kirche nothwendige, bleibende Institution. Nur eine sichtbare Kirche kann diese dreifache Gewalt ausüben.

4. Aus dem sichtbaren Priesterthum, das Christus für seine Kirche eingesetzt hat. Der Gottmensch begann seine öffentliche Wirksamkeit mit der Ausübung seines äußeren Lehramtes, indem er, die Heilswahrheiten mündlich verkündend, das jüdische Land durchzog. Er verlangte nicht bloß einen inneren Glauben, sondern auch das äußere Bekenntniß desselben.[1]) Schon während seines irdischen Lebens traf der Herr Vorsorge, damit nach seinem Heimgang zum Vater sein mündliches Lehramt fortgesetzt werde und die mündliche Predigt des Evangeliums bei allen Völkern erfolge. Er unterrichtete seine Apostel in besonderer Weise und gab ihnen vor seiner Himmelfahrt den ausdrücklichen Auftrag, alle Völker zu lehren, das zu halten, was er ihnen gesagt hatte, und verhieß ihnen, daß er bis zum Ende der Tage bei ihnen bleiben und ihnen den hl. Geist als seinen Stellvertreter senden werde, der sie an Alles erinnern soll, was er ihnen verkündet habe. Christus, der Herr, hat also in seiner Kirche ein sichtbares Lehramt angeordnet und dafür seine Apostel berufen, die später auf ähnliche Weise sich Nachfolger bestellten.

Christus war nicht nur der einzige Lehrer, sondern auch der einzige Hoheprieſter der Menschheit, der sein Opfer auf Golgatha dem himmlischen Vater ununterbrochen vorhält. Er

[1]) Matth 10,32—33.

wollte auch eine sichtbare Vertretung und zugleich eine unblutige Erneuerung seines Opfertodes in dem hl. Sacrament des Altars bis zum Ende der Tage und setzte seine Apostel als sichtbare Priester ein am Abend vor seinem Leiden, auf daß sie dasselbe zu seinem Andenken fort und fort thun sollten, was er schon vollzogen hatte.[1]) Ebenso verlieh er auch seinen Aposteln mit ihren Nachfolgern die Macht, Sünden zu vergeben.

Zwar wird in der hl. Schrift ein allgemeines Priesterthum der Gläubigen erwähnt. Moses hatte bereits das Volk Israel ein priesterliches Königthum genannt, weil dasselbe als Bundesvolk Gott nahe stand und so gleichsam vermittelnd und fürbittend für das ganze Menschengeschlecht eintrat. Ein besonderes sichtbares Priesterthum war deshalb für das Volk Israel nicht überflüssig, sondern von Gott ausdrücklich angeordnet. Auch in den Büchern des Neuen Testamentes lesen wir: „Bauet euch selbst als lebendige Steine auf ihn (den Herrn) zum geistigen Hause, zum heiligen Priesterthum, um geistige Opfer darzubringen, welche Gott wohlgefällig sind durch Jesum Christum . . . Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priesterthum, ein heiliges Volk, ein erworbenes Volk, damit ihr die Kräfte desjenigen verkündet, der euch aus der Finsterniß zu seinem wunderbaren Lichte berufen hat" (1. Petr. 2, 5—9). Das innerliche Priesterthum, von dem der hl. Petrus hier spricht, schließt aber das äußerliche nicht aus. Der Sinn der erwähnten Worte ist folgender: Alle Gläubigen sollen als lebendige Steine sich auf Christus bauen, um so in lebendiger Gemeinschaft mit ihm ein geistliches Haus, eine hl. Priesterschaft zu bilden, welche die geistigen Opfer der Buße, der Abtödtung, des Gebetes und aller Tugenden Gott darbringt. Auf diese Weise ist jeder Christ ein Priester; denn, sagt der hl. Leo, was ist so priesterlich, als Gott ein reines Gewissen und die unbefleckten Opfer wahrer Frömmigkeit auf dem Altare des Herzens darzubringen.

Daß Christus ein sichtbares Priesterthum eingesetzt, erhellt 1. aus der Einsetzung des eigentlichen, äußeren und sichtbaren Opfers[2]) (Meßopfer); 2. aus der den Aposteln gegebenen Gewalt,

---

[1]) Luc. 22,19.

[2]) Hebr. 5,1; Matth. 22,26; Marc. 14,23; Luc. 22,14—19; 1. Cor. 11,24.

zu lehren, die Sacramente zu spenden und die Kirche zu leiten.[1]) Dieses Priesteramt, welches die dreifache Lehr-, Weihe- und Regierungsgewalt in sich schließt, wurde den Aposteln unmittelbar gegeben, nicht aber der Kirche oder den weltlichen Machthabern. Christus hat sie auserwählt in besonderer Weise, nachdem er die Nacht vorher im Gebete zugebracht hatte (Luc. 6,12—13). Nach dreijährigem Unterrichte rüstete er sie aus mit seinem Geiste, indem er sie anhauchte (Joh. 20,22).

Feierlich betheuert Paulus seine apostolische Gewalt, kraft welcher er dem Timotheus und Titus seine amtliche Vollmacht überträgt (1. Tim. 13,3); die Apostel allein — und nicht die Gemeinde — übertragen ihre Vollmacht durch Händeauflegung (Apostelgesch. 4,14; 2. Tim. 1,8; Tit. 1,51), geben Vorschriften für die Ausübung der Amtsgewalt (1. Petr. 5,3), sowie für die Wahl würdiger Nachfolger (1. Tim. 3,1, 2. Tim. 1,2). Sie gründen Kirchen und geben ihnen Vorsteher (Apostelgesch. 14,22), erlassen Vorschriften über kirchliche Disciplin (Apostelgesch. 15,28) und tragen Sorge, daß sie in allen Kirchen beobachtet werde (Apostelgesch. 15,21); sie üben die Strafgewalt, schließen von der Kirche aus und nehmen die Ausgeschlossenen wieder auf (1. Cor. 5,3; 2. Cor. 2,3).

Die den Aposteln gegebene Gewalt sollte als ein bleibendes Amt sich fortpflanzen von Geschlecht zu Geschlecht zum Heile der Kirche für alle Völker bis an's Ende. „Lehret sie Alles halten, was ich euch befohlen habe: und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt." Paulus überträgt dem Timotheus für die Kirche von Ephesus, dem Titus für jene von Kreta dieselbe Gewalt, die er geübt, die Lehr-, Weihe- und Regierungsgewalt (1. Tim. 4,11; 5,17—22), kraft letzterer besonders das Recht, Vorsteher und Diakone einzusetzen (1. Tim. 5.17, 19,21). Besonders bedeutsam erscheint das bischöfliche Amt in den sieben asiatischen Kirchen (Offenb. Cap. 1 u. 2) und in den Vorstehern der Gemeinden, die Paulus nach Milet beruft (Apostelgesch. 20,28). In Philippi ist Epaphroditus Bischof (Phil. 2,25). Gleichzeitig tritt Polykarp auf als Nachfolger Pauli in Smyrna, Marcus als Nachfolger Petri in Alexandrien, Evodius in Antiochien.

---

[1]) Matth. 18,19; Joh. 20,23; Apostelgesch. 8,14; 1. Tim. 4,14; 2. Tim. 1,6; Matth. 18,17—18; 16,19.

Diesen ersten Bischöfen folgten wieder andere.[1]) Die Gesammtheit der Bischöfe oder der Episkopat ist der Träger des Apostolats in der Kirche. Das den Aposteln übertragene Amt steht zu dem des hl. Petrus im Verhältniß der Abhängigkeit; der Apostolat ist dem Primate untergeordnet. Christus hat zuerst bestimmte Gewalten dem Petrus allein und ausschließlich übergeben. Er soll die ganze Heerde weiden. „Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen." Außer dem Primat und Episkopat behufs Verwaltung des dreifachen Amtes besteht in der Kirche zur Hilfeleistung für die Bischöfe noch ein besonderes, auf göttlicher Anordnung beruhendes, durch die Apostel eingesetztes äußeres sichtbares Priesterthum mit der speciellen Bestimmung und Vollmacht, das hl. Opfer darzubringen und die gottesdienstlichen Handlungen zu vollziehen, so daß der Presbyterat oder das Sacerdotium einen für sich bestehenden Stand neben dem Episkopate bildet. Die Priester trugen den Namen „Presbyteri" (Aelteste). Für die Superiorität des Bischofs über die Priester tritt das gesammte Alterthum ein[2]). Als Aerius diese Superiorität leugnete, bezeichnet dies Epiphanius († 403) als „eine unbegreiflich wahnsinnige Lehre".[3])

---

[1]) Vgl. Fr. Heiner, Katholisches Kirchenrecht. Paderborn 1897 I 135 ff.

[2]) Vgl. W. Caspari, Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen evangelischen Gemeindelebens. Erlangen 1894. S. 77 ff.

[3]) Haeres. 75.

VIII.

Die alleinseligmachende Kirche.

Die Reformatoren trennten sich von der apostolischen allgemeinen Kirche. Der letzteren entnahmen sie die Grundlage ihres Glaubens, die hl. Schrift. Was sie aber der Kirche nicht mehr zuerkennen wollten, das nahmen sie nunmehr für sich in Anspruch: Die Unfehlbarkeit und den Charakter der alleinseligmachenden Kirche. Die Augsburger Confession verurtheilt alle Häresien, die Manichäer, Arianer, Pelagianer, Wiedertäufer, Donatisten, Novatianer u. s. w. und stellt sich demgemäß auf den Standpunkt der alleinseligmachenden Kirche. Luther bemerkt in seinem großen Katechismus II, 56: „Denn wer immer außerhalb des Christenthums ist, seien es Heiden oder Türken oder Juden oder falsche Christen oder Heuchler, wenn sie gleich selbst an den einen wahren Gott glauben und ihn anrufen, wissen dennoch nicht, von welcher Gesinnung er gegen sie sei, und können es nicht wagen, sich eine Huld und Gnade von Gott zu versprechen. Deshalb bleiben sie in ewigem Zorne und in ewiger Verdammniß."

Noch mehr als die Lutheraner nahmen die Calvinisten das Privilegium der alleinseligmachenden Religion für sich in Anspruch. Ihnen gilt ganz besonders der Papst als Antichrist, als Mensch der Sünde und Kind des Verderbens, die katholische Kirche als Synagoge des Satans: „Daß Alle, die ihm (dem Papste) anhängen, verloren seien, ist da, wo der Calvinismus herrschte, stets als Glaubensartikel betrachtet worden und steht in der Westminsterconfession." [1])

„Die Reformatoren übertrugen schon früh den weltlichen Fürsten, der „Obrigkeit", wie sie sagten, die Gewalt über die

[1]) Döllinger, Kirche und Kirchen . . . München 1861. S. 277.

Religion ihres Landes und ihrer Unterthanen. Es sei Recht und Pflicht der Obrigkeit, das reine Evangelium und die reine Kirche aufzurichten, papistisches Wesen auszurotten und keine fremde Lehre aufkommen zu lassen. Es wurde dies herrschende protestantische Doctrin, daß die Fürsten das höchste Richteramt über Religion, Lehre und Kirche hätten, und daß es ihr Recht und Beruf sei, jede von der ihrigen abweichende Glaubensmeinung zu unterdrücken. Darin stimmten Lutheraner und Reformirte überein. In der Augsburgischen Confession hatte Melanchthon, der damals gerade geneigt war, die bischöfliche Autorität zu erhalten oder wiederherstellen zu helfen, es noch zum Amte der Bischöfe gerechnet, die Lehre zu richten, aber schon in der Apologie[1]) sind es alle Könige und Fürsten, denen die Beschützung und Handhabung der reinen Lehre als ein von Gott ihnen übertragenes Amt zugeschoben wird. Die lutherischen Fürsten legten sich denn auch dieses Recht in der Vorrede zum Concordienbuch ausdrücklich bei und übten es seitdem im weitesten Umfange . . . So entstand ein Despotismus, dessen Gleichen bis dahin noch nicht gesehen worden war. Das neue System, wie es von Theologen und Juristen jetzt ausgebildet wurde, war schlimmer als die byzantinische Praxis, denn dort hatte man doch nie den Versuch gemacht, die Religion des Volkes zu ändern. Die protestantischen Fürsten aber waren nicht bloß Päpste in ihrem Lande, sie waren mehr, sie vermochten, was nie einem Papste eingefallen war. Denn jeder Papst wußte, daß seine Macht nur eine erhaltende, die überlieferte Lehre bewahrende sei, und daß ein Versuch von ihm, die Lehre der Kirche zu ändern, unfehlbar am allgemeinen Widerstande scheitern würde. Den protestantischen Fürsten aber wurde gesagt, und sie selber glaubten und erklärten, daß ihre Macht in religiösen Dingen eine völlig schrankenlose sei . . . Die Kirchen wurden ganz in den Staat eingefügt, als ein Rad in der großen Staatsmaschine betrachtet."[2])

Der Protestant Winer schreibt: „Außer der Kirche Christi, welche vom Geiste Gottes in alle Wahrheit geleitet wird, gibt es für den Menschen kein (ewiges) Heil. Darin stimmen Römische

---

[1]) Am Ende des 9. Artikels.

[2]) Döllinger, Kirche und Kirchen. München 1861. S. 52—57.

und Protestanten überein.“ [1]) Die heutigen Protestanten sind allerdings „toleranter“ als ihre Väter und lassen den Grundsatz der alten christlichen Kirche: „Außer der Kirche Christi kein Heil“ mehr oder weniger fallen. Dadurch geben sie aber zu erkennen, daß sie die wahre Kirche nicht bilden. Es ist in der protestantischen Kirche auch so weit gekommen, daß sie diesen Grundsatz gar nicht mehr aufrecht erhalten kann. Millionen Protestanten haben den Glauben an die Gottheit Jesu verleugnet. In Berlin gibt es Tausende von protestantischen Familien, die ihre Kinder nicht taufen lassen. Und dennoch zählt die protestantische Kirche alle diese Ungetauften und „Gottesleugner“ zu ihren Mitgliedern!

Da der heutige Protestantismus keinen Anspruch mehr erheben kann auf das altchristliche Axiom: „Außer der Kirche Christi kein Heil,“ so verübelt er es der katholischen Kirche, daß sie sich „die alleinseligmachende Kirche“ nennt. Dieser Name ist den Andersgläubigen ein gewaltiges Aergerniß. Die Katholiken, sagen sie, sprechen allen Andersgläubigen die ewige Seligkeit ab, verdammen alle Menschen, welche nicht das gleiche Bekenntniß mit ihnen haben. Türken, Perser, Indier, Juden, Lutheraner, Calviner u. s. w. müssen ewig in der Hölle brennen. J. J. Rousseau hat die katholische Kirche dieser Lehre bezichtigt, und die heutigen Protestanten wiederholen dieselbe als eine ausgemachte Sache.

Nie hat aber die katholische Kirche eine solche liebloſe, antichristliche Lehre aufgestellt.

Was bedeuten die Worte: „Außerhalb der Kirche kein Heil?“ Bevor wir diese Frage beantworten, müssen wir einige Erläuterungen vorausschicken.

Die Wahrheit ist nur Eine. Dieselbe Eigenschaft muß der Glaube besitzen, welcher die Summe der Wahrheiten enthält, welche Christus, die ewige Wahrheit, geoffenbart hat. Diejenige christliche Kirche, welche das Bewußtsein in sich trägt, daß in ihr die Wahrheiten des christlichen Glaubens vollständig aufbewahrt und richtig erklärt werden, muß sich demnach folgerecht für die einzig wahre Kirche Jesu Christi halten und sich auch dafür erklären. Von allen Kirchen aber, welche von ihr abweichen, muß sie ebenso folgerichtig urtheilen, daß sie sich im

[1]) Dr. Winer, l. c. S. 235. Diesbezügliche Stellen aus der Apologie der Augsb. Confession, dem großen Katechismus Luther's, der Confess. Helvet. II. c. 17., der Confess. Belg. art. 28 bei Winer l. c. S. 235—236.

Irrthum befinden und zum Irrthum führen. Weil sie die allein wahre ist, ist sie darum wirklich die alleinseligmachende Kirche. Da nun die katholische Kirche beweisen kann, daß sie die allein wahre ist (siehe folgendes Capitel), so ist es ganz selbstverständlich, daß sie die Eigenschaft: „der alleinseligmachenden Kirche" für sich in Anspruch nehmen muß. Sie hat für ihre Behauptung schon die Geschichte seit den apostolischen Zeiten für sich. Es ist ja aus der Apostelgeschichte bekannt, daß diejenigen aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurden, welche vom wahren Glauben abwichen oder der Kirche den Gehorsam verweigerten, so die beiden Zauberer Simon und Elimas, so nachher Alexander und Hymenäus. Eine Confession, die sich nicht für die wahre Kirche hält und den Satz „alleinseligmachende Kirche" fallen läßt, bricht über sich selbst den Stab.

Die katholische Kirche ist die große, allgemeine Anstalt für alle Menschen. In ihr als der allein wahren Kirche ist die christliche Religion concret verkörpert; in ihr sind jene übernatürlichen Heilsmittel niedergelegt, an deren Gebrauch die Erlangung des ewigen Heils geknüpft ist. Daraus folgt ganz von selbst, daß der Mensch in Verbindung mit dieser Kirche stehen muß, wenn er zum ewigen, übernatürlichen Endziele gelangen soll. Könnte man außer der Kirche das Heil ebenso gut erreichen, wie in dieser, dann wäre die Gründung der Kirche von Seite Christi ganz zwecklos gewesen. Schon der hl. Ignatius (gest. um das Jahr 107) sagt: „Wer einem Schismatiker, d. h. einem solchen, der von der Kirche sich lostrennt, folgt, der kann das Erbe des göttlichen Reiches nicht erlangen."[1]) Und der hl. Irenäus: „Man müsse die falschen Lehren der Häretiker fliehen und sich flüchten zur Kirche, um in ihrem Schooße erzogen zu werden."[2]) Daran schließt sich der hl. Cyprian an, welcher sagt: „Man kann Gott nicht zum Vater haben, wenn man die Kirche nicht zur Mutter hat."[3]) Und beim hl. Hieronymus lesen wir: „Wir halten fest daran, daß jeder, der geheiligt wird und zum Heile gelangt, dieses nur erreicht in der Kirche, im himmlischen Jerusalem."[4]) Und „wer nicht in der Arche Noe's sich befindet, d. i. in der

[1]) Ep. ad. Philad. 3,3.
[2]) Adv. haeres. 5,20.
[3]) De unitate ecclesiae.
[4]) Jn Joel. c. 2.

Kirche, der wird untergehen in der Sündfluth.“ [1]) Der hl. Augustinus sagt ausdrücklich: „Außer der katholischen Kirche kann der Mensch Alles finden, nur nicht das ewige Heil.“ [2])

Christus hat den Grundsatz „außer der Kirche kein Heil“ mit seinem Blute auf das Kreuz geschrieben. Warum brauchte Jesus Christus zu kommen, warum zu leiden, zu sterben, wenn man ohne ihn sich hätte Heil verschaffen können? Wäre jede Religion seligmachend, wozu bedurfte es dann der Stiftung einer besonderen? Führte jeder Weg zum Himmel, warum hat die ewige Weisheit denn einen besonderen vorgezeichnet? Wenn man in jeder Kirche sein Heil wirken kann, warum hat man denn die alte Kirche verlassen, den Frieden gestört und das schöne Band der Einheit zerrissen?

Wir kommen nun der Frage näher: Wer gehört zur Kirche Kirche Christi und gelangt zum Heile?

„Man unterscheidet zwischen der Seele und dem Leibe der Kirche. Unter der Seele versteht man den Schatz der unsichtbaren Gnade, in welcher und aus welcher die Kirche lebt, sammt allen Früchten derselben, als da sind: Glaube, Hoffnung, Liebe und alle übernatürlichen Tugenden und guten Werke, sammt den Gaben des hl. Geistes. Den Leib der Kirche bildet all dasjenige, worin und wodurch die Kirche in die Sichtbarkeit eintritt, als da ist: das äußere Bekenntniß des Glaubens, der äußere Cultus, die Sacramente und das gesammte äußere Regiment der Kirche.“ [3]) Vollständig ist nun die Zugehörigkeit zur Kirche, wenn ein Mensch in Verbindung steht mit dem Leibe und mit der Seele der Kirche zugleich. Solche Mitglieder der katholischen Kirche sind: 1. Diejenigen, welche nach katholischem Ritus getauft oder zur katholischen Kirche zurückgekehrt sind, ausdrücklich zur katholischen Religion sich bekennen und in der Gemeinschaft der katholischen Kirche leben. 2. Die getauften Kinder derjenigen, welche von der katholischen Kirche getrennt sind, so lange sie noch nicht zum vollen Gebrauch ihrer Vernunft gekommen sind und daher noch nicht in falsche religiöse Anschauungen eingeführt werden konnten.

Was ist nunmehr vom Heile derjenigen zu halten, die nicht zugleich mit dem Leibe und der Seele der Kirche in Ver-

[1]) Ep. 14 ad Damasum.
[2]) Sermo ad Caesariensis eccles. plebem.
[3]) Dr. A. Stöckl, Lehrbuch der Apologetik. Mainz 1895. II. 273.

bindung stehen? 1. Die von der Kirche getrennten Getauften. Wenn letztere ohne ihre Schuld, d. i. aus unüberwindlicher und unverschuldeter Unwissenheit, aber bona fide (in gutem Glauben) in der Trennung von der Kirche sich befinden, können sie zum Heile gelangen, vorausgesetzt, daß sie hienieden gottesfürchtig gelebt, ihre Pflichten, soweit sie solche erkannten, treu erfüllt haben und mit keiner schweren Sünde belastet aus dem Leben scheiden. Sie stehen mit der Seele der Kirche in Verbindung und somit unter dem Einflusse des hl. Geistes, der in der Kirche waltet. Diejenigen Protestanten also, welche getauft sind und in Folge der Erziehung nie Gelegenheit gehabt haben, sich von der Wahrheit der katholischen Religion zu überzeugen, werden selig, wenn sie keine schweren Sünden begangen, oder durch eine vollkommene Reue, verbunden mit dem Wunsche, die Heilsmittel der Kirche anzuwenden, dieselben getilgt haben. Sie werden aber selig als Kinder der katholischen Kirche, in welche sie durch die Taufe eingegangen sind.

2. Die nicht Getauften. In seiner Encyclica vom 10. Aug. 1863 sagt Pius IX., daß diejenigen, welche in unverschuldeter Unkenntniß unserer hl. Religion sich befinden und dabei in Bereitwilligkeit die Vorschriften des von Gott in Aller Herzen eingegrabenen natürlichen Gesetzes treu beobachten, ein sittliches und rechtschaffenes Leben führen, mit der Hilfe der göttlichen Gnade die ewige Seligkeit erlangen können. Aus besonderer Erbarmung Gottes im Hinblick auf das überfließende Erlösungsverdienst Christi können diese Menschen noch bei ihrem Uebergang in die Ewigkeit und im Augenblick dieses Ueberganges die Gnade der Erleuchtung bekommen, den Glauben annehmen und damit in den Schooß der Kirche eintreten. Es ist das dann eine Art Begierdetaufe, die ihnen den Weg zur ewigen Seligkeit eröffnet.

Das war stets die Lehre der katholischen Kirche hinsichtlich des Heiles der Ungetauften oder der von der Kirche getrennten Getauften. Alle diejenigen, welche in unbesiegbarer Unwissenheit über das Gesetz des Evangeliums leben, aber alles Gute, was sie kennen, getreu üben, d. h. das natürliche Gesetz, welches Gott in das Herz eines jeden Menschen geschrieben, erfüllen, können das Heil erlangen. Darin waren stets alle katholischen Theologen einig. Die Kirche macht aber einen Unterschied zwischen verschuldetem und unverschuldetem Irrthum. Sie hat ausdrücklich den Satz des Bajus verworfen, daß der rein negative

Unglaube bei denen, welchen Christus noch nicht verkündet worden, Sünde sei. Dieser Unglaube hat seinen Grund lediglich in unfreiwilliger oder unüberwindlicher Unkenntniß. Dieselbe Lehre der Kirche gilt auch für jeden anderen unfreiwilligen religiösen Irrthum. Sie hält nur Gericht über den freiwilligen Irrthum. Schon der hl. Augustinus bemerkt mit Recht: „Alle jene, welche ihre falsche und verkehrte Meinung nicht mit Hartnäckigkeit und Leidenschaft vertheidigen, zumal wenn sie dieselbe nicht aus eigener Verwegenheit und Anmaßung geschöpft, sondern von ihren irregeleiteten Eltern empfangen haben, übrigens aber mit Sorgfalt und Eifer die Wahrheit suchen, und falls sie dieselbe finden, bereit sind, sich zu bessern, — alle jene, sage ich, sind durchaus nicht unter die Häretiker zu zählen." [1])

Die Kirche schließt nur die hartnäckig Irrenden vom Heil aus, d. h. diejenigen, welche gegen die bessere Ueberzeugung oder gegen die offenkundige Wahrheit dem hl. Geiste widerstreben. Die Hartnäckigkeit besteht also nicht in einer äußerlich hervortretenden „Heftigkeit in der Vertheidigung des Irrthums". [2]) Der römische Katechismus sagt ausdrücklich: „Nicht wenn einer zuerst im Glauben gefehlt hat, ist er als Häretiker zu bezeichnen, sondern wer mit Vernachlässigung der Autorität der Kirche die gottlosen Meinungen mit hartnäckigem Sinne vertheidigt."

In der Encyclica vom 9. Dec. 1854, in welcher Pius IX. den Indifferentismus (die Gleichgültigkeit in Religionssachen) verurtheilt und die römische Kirche als die einzige Arche der Rettung bezeichnet, warnt er vor den vorwitzigen Fragen über das Loos derjenigen, welche der katholischen Kirche nicht ergeben sind. Die Menschen dürfen nicht die geheimen Rathschlüsse und Urtheile erforschen wollen. Jedenfalls aber sei für sicher anzunehmen, daß diejenigen, welche die wahre Religion nicht kennen, wenn die Unkenntniß unüberwindlich sei, dadurch vor Gott mit keiner Schuld behaftet werden. Im Syllabus (ein Verzeichniß von Irrthümern, welches Pius IX. am 8. Dec. 1864 veröffentlicht und worin er 80 Thesen aus modernen Lehren über Religion, Philosophie, Staatsrecht und gesellschaftliche Verhältnisse zusammengefaßt und verworfen hat) wird allerdings die These verworfen: „Wenigstens darf man gute Hoffnung haben

[1]) August. Epist. 43 ad Glor. cap. 1.
[2]) Hase, Handbuch der protest. Polemik. Leipzig 1894. S. 65.

über die ewige Seligkeit Aller, welche nicht in der wahren Kirche Christi leben." Diese These ist aber der eben genannten Encyclica entnommen und nach jenem Zusammenhange zu erklären.

Wenn gesagt wird, daß man auch außerhalb der Kirche — ohne daß man dem Leibe der Kirche angehöre — die Seligkeit erlangen kann, so darf man nicht folgern, daß man deshalb gegen die objective Wahrheit gleichgiltig sein dürfe, weil die subjective an ihre Stelle treten könne. Der Irrthum hört sofort auf, ein unverschuldeter zu sein, sobald die Gleichgiltigkeit gegen die Wahrheit eintritt. Ferner ist zu bemerken, daß man wohl außerhalb der Kirche selig werden kann, aber unendlich schwerer als in der Kirche mit allen ihren Gnadenmitteln. Wir wollen hier nur auf die Nachlassung der Sünden hinweisen. Die vollkommene Reue tilgt wohl die Sünden, aber wie schwer hält es für den sündigen Menschen, eine vollkommene Reue zu erwecken, da letztere auch eine vollkommene Liebe Gottes in sich schließen muß! Haben doch Heilige der Befürchtung Ausdruck gegeben, nie eine solche Reue erweckt zu haben! Die Kirche bietet den Sündern das Sacrament der Buße an, wobei auch die unvollkommene Reue genügt. Die sog. vollkommene Reue ist die „Reue aus Liebe", die unvollkommene die „Reue aus Furcht".

Die Kirche richtet ferner niemals in dem Sinne, als wolle sie in's göttliche Gericht eingreifen. Wer vermag in das Innere des Menschen zu sehen und selbst die Verkettungen äußerer Umstände zu lösen, welche auf seinen Widerspruch, seine Widerspenstigkeit eingewirkt haben können? Wer kann wissen, was im Augenblicke des Todes im Menschen vorgeht? Viele, die lange Zeit gut gelebt, waren nicht beharrlich und starben in der Sünde; viele, welche in der Wüste des Un- und Irrglaubens herumgeirrt, starben als große Heilige. Die Kirche wird auch nie einen einzigen Menschen auf der ganzen Welt, aus der Gegenwart oder aus der Vergangenheit, als sicher verdammt bezeichnen. Stelle man ihr den verkommensten, von Allen verfluchten Menschen vor, sie allein wird ihm nicht fluchen; ja, sie wird wie eine Mutter für ihn beten. Bei dem freiwillig Verstockten und Verhärteten begnügt sie sich damit, die Warnungen zu geben und den Nothschrei auszustoßen, aber sie überläßt Gott das Gericht und die Rache; dieser allgewaltige Richter allein soll über die Frage der Schuldbarkeit erkennen.

Die Kirche hat für alle außerhalb ihrer Gemeinschaft Befindlichen nur den einen Wunsch, sie möchten nach bestem Gewissen der Wahrheit nachstreben. Der Herr selbst, welcher mit großer Geduld im Jüngerkreise einen Judas duldete und die Juden und Ungläubigen zu gewinnen suchte, ist ihr Vorbild. Der Maxime des hl. Augustinus: „Liebet die Menschen, tödtet die Irrthümer" Folge leistend, betet sie jedes Jahr am Charfreitag öffentlich für alle Menschen, für alle Stände, aber auch für die Ungläubigen und Juden, für die Häretiker und Schismatiker zu dem göttlichen Gekreuzigten, daß er sie zur Erkenntniß seiner vollen Wahrheit zurückführen möge.

Wir wollen hier noch eines Vorwurfes erwähnen, den man protestantischerseits der katholischen Kirche macht. Man behauptet, daß sie durch die Excommunication (Kirchenbann) die Verurtheilten zur Hölle verdamme. Der Protestant Hase sagt: „Die Excommunication ist dem katholischen Gedanken nach eine Ausschließung aus der alleinseligmachenden Kirche, eine Uebergebung der ausgestoßenen Seele an den Satan." [1])

Zuerst müssen wir bemerken, daß die Protestanten auch sehr oft von dem geistlichen Strafmittel, dem Kirchenbann, Gebrauch gemacht haben. So wurde u. A. der tiefgläubige Kepler von Hizler excommunicirt, weil er nicht glauben wollte, „daß das Fleisch Christi auch allgegenwärtig sei". Die Tübinger theologische Facultät versandte ein gedrucktes Circular, um den Gemeinden anzuzeigen, daß Kepler excommunicirt und diese Straffentenz auch vom Oberconsistorium in Stuttgart bestätigt worden sei. Kepler hatte vollständig Recht, als er diesen Irrwahn Luther's verwarf.

Luther gebrauchte übrigens Worte, wie sie noch nie der menschliche Stolz erdacht: „Es gibt keinen Engel im Himmel und noch weniger einen Menschen auf Erden, der vermöchte und wagte, meine Lehre zu richten. Wer dieselbe nicht annimmt, kann nicht gerettet werden; und wer etwas Anderes glaubt als ich, ist zur Hölle bestimmmt . . . Geschieht es nicht von der Welt im Leben, so muß es im Tode geschehen, daß ich dastehe und alles verdamme, was wider mich ist; denn ich bin klüger als die ganze Welt." [2]) In einem Buche „Das Papstthum vom Teufel gestiftet" schreibt Luther: „Wohlan, wenn ich

[1]) Hase, Handb. der protest. Polemik. Leipzig 1894. S. 61.

[2]) Luther's Werke. Wittenb. Ausg. Tom. II. fol. 44; Tom. V. fol. 107.

Kaiser wäre, wüßte ich wohl, was ich thun wollte. Die lästerlichen Buben allesammt, Papst, Cardinäle und alles geistliche Gesindel zusammenkoppeln und nicht weiter als drei Meilen von Rom gen Ostia führen, da ist ein Wässerlein, Tyrrhenisches Meer genannt; daselbst wollt ich sie einsetzen, und wollte ihnen zur Sicherheit mitgeben den Fels, worauf sie ihre Kirche gebaut."

Was ist nun von der Excommunication zu halten?

Die Kirche betrachtet als Häretiker jene, welche freiwillig, mit Bewußtsein der Wahrheit widerstehen. Solche Ketzer gab es auch unter den Katholiken. Als Hüterin der Wahrheit belegt aber die Kirche die Irrgläubigen mit der Excommunication. Ist es nicht das erste Recht einer jeden Gesellschaft, daß sie die Mitglieder, die ihre Gesetze und Vorschriften nicht achten, von sich ausschließt? Die Päpste haben die Excommunication nicht aufgebracht. Schon die Apostel bedienten sich dieses Rechtes, indem sie sich auf das Wort des Heilandes stützten: „Wenn einer die Kirche nicht hört, so sei er dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder" (Matth. 18,17). Die Ausschließung war so streng, daß die Christen selbst den Verkehr des gewöhnlichen Lebens mit den Gebannten meiden sollten. (2. Joh. 11; 2. Tim. 4,15; 2. Thess. 3,14; 1. Cor. 5,11.)

Die Excommunication (Kirchenbann)[1]) ist die Ausschließung aus der äußeren und inneren Gemeinschaft der Kirche, vom kirchlichen Rechtsleben, von der kirchlichen Ehre, vom Empfang und von der Spendung der Sacramente, von der kirchlichen Fürbitte, vom Gottesdienst, ausgenommen die Predigt, vom kirchlichen Begräbniß, vom Erwerb kirchlicher Aemter und von Jurisdictionsrechten. Wird diese Ausschließung feierlich unter bestimmten symbolischen Handlungen ausgesprochen, so heißt sie Anathema. Schon Gregor IX. (1227—1241) erklärte, daß unter der excommunicatio schlechtweg immer die eigentliche oder größere zu verstehen sei, von welcher sich das Anathema nicht rechtlich, sondern nur durch Anwendung gewisser Feierlichkeiten unterscheide. Das gilt noch heute.[2]) Anathema und Excommunication

[1]) Es gibt auch noch die sogenannte excommunicatio minor (kleiner Kirchenbann), welche bloß von den Sacramenten ausschließt und unfähig macht, ein kirchliches Amt zu erlangen.

[2]) In den ersten Jahrhunderten wurde das Wort Anathem vorzüglich gebraucht, um die Scheidung von Christus auszudrücken. Wer Anathem ist, entbehrt der Vereinigung mit Christus und darf nicht in der Kirche sein.

sind gleichwerthige Bezeichnungen[1]), nur rituell verschieden, insofern das Anathema als feierliche Excommunication nur von einem Bischof, unter Assistenz von zwölf Priestern verhängt wird. Es ist also falsch, die Formel „anathema sit“ in Canonen des neueren Rechts zu übersetzen: „er sei verflucht“. Der Sinn ist: „er sei ausgeschlossen“ (aus der Kirche).

Die Excommunication ist also keine Verdammung zur Hölle. Der Excommunicirte befindet sich lediglich im Zustande der Anschuldigung. Ihr Hauptzweck ist Besserung und Heilung des Excommunicirten. Sie erfolgt auch im Interesse seiner Mitbrüder, damit sie sich durch sein Beispiel nicht verführen lassen. Wenn der Excommunicirte in der Unbußfertigkeit stirbt, so muß ihm die Kirche das kirchliche Begräbniß verweigern. Wie kann sie denjenigen, der im Leben durchaus nicht zu ihr gehören wollte, nach dem Tode als den Ihrigen betrachten und behandeln?

Gegnerischerseits hat man besonders der katholischen Kirche die unter dem Namen In Coena Domini bekannte Excommunicationsbulle vorgehalten als „ein classisches Document der überspannten Herrschaftsansprüche und des verfolgungssüchtigen Fanatismus des Papstthums“.[2]) Der Protestant Hase schreibt: „Aber wird nicht an jedem Char-Donnerstage durch Verlesung der Nachtmahlsbulle feierlich der Fluch über alle Protestanten ausgesprochen? Die Bulle (in Coena Domini), allmählich im Mittelalter erwachsen und bei der jährlichen Segensprechung des Papstes von der Loggia der Peterskirche verlesen, sammelt die Verwünschungen der Kirche auf alle ihr widerlichen Häupter.“[3])

Die katholische Kirche hat einfach von ihrem Recht Gebrauch gemacht, die ihre Gebote und Verordnungen übertretenden Ketzer und Verbrecher aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen. Von „Verwünschungen“ oder „Verdammung zur Hölle“ ist keine Rede. Unter der Bulla in Coena Domini oder Abendmahlsbulle (bei den Protestanten Nachtmahlsbulle) versteht man die Sammlung jener Excommunicationssentenzen, welche lange Zeit hindurch die Päpste alljährlich am Gründonnerstage feierlich verkündigen ließen. Die Excommunicationen wurden über formelle

[1]) Trid. XXV, De reform. c. 3.

[2]) Dr. J. Huber, Das Papstthum und der Staat. München. 1870. S. 52.

[3]) Hase, Handbuch der protestantischen Polemik. Leipzig 1894. S. 71.

Ketzer und über gewisse Klassen von Verbrechern und ihre Begünstiger verhängt. Die Bulle ist keine dogmatische Constitution, sondern eine Zusammenstellung der dem Papst reservirten Censuren,[1]) die nach Zeit und Umständen erweitert und verändert wurde. Diese allgemeinen Processe, wie die von den Päpsten feierlich verkündigten Excommunicationen im tiefen Mittelalter und später genannt wurden, fanden statt am Feste Christi Himmelfahrt und am Feste der Apostelfürsten Petrus und Paulus, insbesondere aber am Gründonnerstag, als dem Tage, an welchem die Büßenden wieder in die Kirche aufgenommen wurden. Aus den Annualprocessen entstand allmählich — indem man die vorzüglichsten in denselben vorgekommenen Fälle in eine einzige Sammlung vereinigte — eine besondere Bulle, welche von ihrer jährlichen Verkündigung am Gründonnerstage den Namen Abendmahlsbulle erhielt. Die Bulle Urban's V. vom Jahre 1364 enthielt sieben Fälle, die des Papstes Julius II. (1511) zwölf, die des Papstes Gregor XIII. (1583) einundzwanzig. Paul V. beschränkte im Jahre 1610 die Zahl der Censuren auf 20, eine Anzahl, die auch Papst Urban VIII., von dem die letzte Redaction der Abendmahlsbulle herrührt, in der von ihm im Jahre 1627 erlassenen Constitution (Pastoralis) beibehielt. Sie wurde in Rom alljährlich bis nach dem Regierungsantritt Clemens' XIV. (1770) feierlich verkündet. Als Hauptgrund der Unterlassung der Publication wurde angeführt, daß die erneuerte Publication den Beichtvätern die ihnen für die Dauer des damals begonnenen Jubiläums bewilligten Facultäten wieder entzogen hätte; außerdem stützte man sich darauf, die Bulle enthalte mehrere veraltete, kaum mehr durchzuführende Bestimmungen; auch sei aus der Unterlassung der Publication noch keine völlige Aufhebung der Bulle zu folgern. Nach dem Berichte des Cardinals Bernis[2]) kostete diese Unterlassung Clemens XIV. einen schweren Kampf. Die Bulle selbst war nicht abrogirt. Pius IX. hob die Bulle vollständig auf durch die Constitution Apostolicae Sedis

[1]) Zu einer dem Papste reservirten Sünde wird jedesmal ein sichere, äußerlich vollbrachte Todsünde erfordert, und wenn die Unwissenheit des Betreffenden auch nicht die Reservation beseitigen, d. h. den Beichtvater nicht zur Lossprechung autorisiren kann, so hindert sie doch den Eintritt der Censur.

[2]) Theiner, Histoire du pontificat de Clément XIV. I 552.

moderationi vom 12. Oct. 1869, worin er ein neues Verzeichniß der Censuren aufstellte. In den beibehaltenen Censuren sind einige ganz nach dem Wortlaut der Bulle In Coena Domini bestimmt.[1]) Die Abendmahlsbulle wurde auch außerhalb Roms verlesen. Philipp II. und Rudolf II. verboten aber deren Publication in ihren Landen; ebenso Frankreich schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts. Die weltlichen Regierungen waren von dem Wahne befangen, die Bulle errege Unzufriedenheit und Aufruhr. Selbst die Kaiserin Maria Theresia schärfte durch Edict vom 10. Oct. 1768 den Bischöfen der österreichischen Lombardei wiederholt ein, von besagter Bulle keinen Gebrauch zu machen.

Wir kommen nun auf den Inhalt der viel geschmähten Bulle.[2]) Der Papst excommunicirt:

Art. 1. Die Hussiten, Wicliffiten, Lutheraner, Zwinglianer, Calvinisten, Hugenotten, Anabaptisten, Trinitarier und alle andern Ketzer, zu welcher Secte sie auch gehören mögen; ferner diejenigen, welche die Ketzer begünstigen oder ihre Schriften lesen, drucken oder vertheidigen; endlich diejenigen, welche dem Papste hartnäckig den schuldigen Gehorsam verweigern. Art. 2. Alle, die von den Verordnungen des Papstes an ein künftiges Concil appelliren. Art. 3. Alle Seeräuber, die (ohne Caperbriefe) das Meer durchstreifen. Art. 4. Alle, die auf einem gescheiterten Schiffe etwas zu rauben wagen. Art. 5. Alle diejenigen, welche außer den durch das Recht (Gesetz) oder durch die Erlaubniß des apostolischen Stuhles festgesetzten Fällen, ihren Ländern neue Steuern oder Weg- und Geleitzölle, oft auf Kosten der kirchlichen Immunität, auflegen oder die alten zu erhöhen suchen. Art. 6. Die Verfälscher päpstlicher Schreiben. Art. 7. Diejenigen, welche den Türken, den Sarazenen und Ketzern Waffen und Kriegs-Munition jeder Art liefern. Art. 8. Diejenigen, welche Mund- und andere Vorräthe, die zum Gebrauch der römischen Kurie nach Rom gebracht werden, in Beschlag nehmen. Art. 9. Diejenigen, welche Personen, die sich zum Papste begeben oder ihre Rückreise ange-

[1]) Mittermüller im Archiv für kath. Kirchenrecht. 1871. Heft V S. 153 ff.

[2]) Siehe den Wortlaut lateinisch und deutsch bei Hausmann, Geschichte der päpstlichen Reservatfälle. Regensburg 1868. S. 107—205. Der lateinische Text befindet sich auch bei Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papstthums. Freiburg 1895. S. 194—202.

treten haben, tödten, verstümmeln, berauben oder gefangen halten Art. 10. Diejenigen, welche die Pilger, die ihre Andacht nach Rom führt, tödten, berauben oder gefangen halten. Art. 11. Diejenigen Personen, welche sich der nämlichen Gewaltthätigkeit gegen die Cardinäle, Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe und Legaten des hl. Stuhles schuldig machen würden. Art. 12. Diejenigen, welche Jemanden wegen der Geschäfte, die er beim römischen Hofe treibt, schlagen, plündern oder mißhandeln. Art. 13. Diejenigen, welche Sachen, die dem geistlichen Gerichte zustehen, an das weltliche Gericht bringen. Art. 14. Diejenigen, welche Beneficiat- oder Zehnt-Sachen vor weltliche Gerichte bringen. Art. 15. Diejenigen, welche Geistliche vor solche Gerichte ziehen. Art. 16. Diejenigen, welche Prälaten ihrer rechtmäßigen Jurisdiction berauben. Art. 17. Diejenigen, welche die dem Papst rechtmäßig zustehenden Jurisdictionen sich aneignen oder ihm zukommende Einkünfte sequestriren. Art. 18. Diejenigen, welche der Kirche ohne Erlaubniß des römischen Stuhles neue Steuern auferlegen. Art. 19. Diejenigen, welche in Criminalsachen gegen kirchliche Personen ohne Erlaubniß des römischen Stuhles das Criminal-Verfahren einleiten. Art. 20. Diejenigen, welche Gebietstheile des Kirchenstaates an sich reißen.

„Wer nun," so äußert sich eine in München gekrönte Preisschrift, „nicht schon nach flüchtigem Durchlesen, sondern mit der Leuchte der Geschichte an der Hand sein Urtheil über diese Bulle fällt, der muß zugestehen, daß nicht die Herrsucht der Päpste sie erzeugt hat, sondern das Bedürfniß der Kirche in jenen Zeiten, und daß die Fälle, weit entfernt, zur Last und Plage zu dienen, vielmehr unschätzbare Wohlthaten der Christenheit waren." [1]) Wie aus den erwähnten Artikeln ersichtlich, haben frühere Päpste Vergehen mit Censuren belegt, deren Ahndung heute der Staatsgewalt überlassen wird, die aber diese damals, weil hierzu unfähig, nicht ahnden wollte oder, weil bei deren Vollbringung betheiligt, nicht ahnden konnte. Das gilt besonders hinsichtlich der Strandräuberei und der frevelhaften, ungesetzlichen Erpressung durch willkürliche Wegezölle und Geleitgelder, wie sie namentlich von den vielen kleinen Herren mit ihren Schlagbäumen betrieben wurde. „Den ungeeignetsten und haupt-

[1]) Hausmann, Geschichte der päpstl. Reservatfälle. Regensburg 1868 S. 102.

sächlichsten Vorwurf gegen die Bulle, nämlich den, sie sei die Quelle von Volksunruhen und Aufläufen, hat schon Pius V. treffend widerlegt durch die Bemerkung, dieselben seien vielmehr eine Folge der übermäßigen von den Fürsten auferlegten Lasten... Die gegen die Bulle gerichteten Beschwerden beruhten übrigens größtentheils auf Mißverständnissen und Entstellungen, welche noch heutzutage vielfach geflissentlich unterhalten werden. So deutet man besonders dahin, daß hier überhaupt die Auflegung jeder neuen Steuer ohne päpstliche Erlaubniß verpönt werde. In Wahrheit wird, nach dem damals geltenden Kirchenrecht, die päpstliche Erlaubniß nur für die der kirchlichen Immunität zuwiderlaufenden Auflagen gefordert. Sonst aber werden nur diejenigen mit der Excommunication belegt, welche Wegegelder und Zölle fordern, ohne de jure dazu befugt zu sein, welche also in der Auflage gegen die Staatsgesetze selbst handeln. Souveräne Fürsten werden daher höchstens insofern betroffen, als sie in der Auflegung neuer Steuern wissentlich und freventlich die Staatsgrundgesetze oder die natürliche Gerechtigkeit verletzten. Zufolge der Geschichte der Bulle richtete sich die Censur zunächst gegen die vielen nicht souveränen Fürsten und Herren der alten Zeit, welche mit ihren Schlagbäumen einen heillosen Unfug trieben, unter dem Schilde der Landeshoheit sich wie Wegelagerer und Straßenräuber benahmen und mit den Raubrittern auf eine Stufe stellten; darum folgt dieser Paragraph auch unmittelbar auf denjenigen, welcher von der unter dem Namen Strandrecht betriebenen Strandräuberei handelt. Mehrere Bestimmungen werden der Bulle schlechthin unterschoben, so das generelle Verbot jeder Zufuhr an Häretiker, die Excommunication derjenigen, welche den Zehnten nicht zahlen wollten u. s. w." [1])

[1]) Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. Freiburg 1883. II 1478.

IX.

Die Merkmale der wahren Kirche.

Unter den vielen und verschiedenen religiösen Gemeinschaften, die sich auf den Namen Christi bekennen, kann nur Eine die wahre und einzig berechtigte christliche Kirche sein. Die letztere muß offenbar gewisse Kennzeichen haben, an welchen man sie erkennen und von anderen religiösen Gemeinschaften, die fälschlicher Weise als die Kirche Christi sich ausgeben, mit Bestimmtheit unterscheiden kann.

Es gibt verschiedene Kennzeichen der wahren christlichen Kirche.

I. Primäre Kennzeichen. Diese sind die Einheit, die Heiligkeit, die Katholicität und die Apostolicität. Diese Merkmale hat schon das nicäno-constantinopolitanische Symbol ausgesprochen.

1. Die Einheit. Die Kirche Jesu muß in sich eins sein; jede innere Spaltung, jede innere Zerrissenheit muß ihr ferne sein, denn sobald eine Gesellschaft aus dieser Einheit weicht und der Spaltung zerfällt, hört sie auf, Gesellschaft zu sein. Deshalb muß die wahre Kirche eins sein in ihrer Lehre, in ihrem Cultus, in ihren Sacramenten, in ihrer Autorität und in ihrem Oberhaupte.

2. Die Heiligkeit. Die Kirche Christi, des Heiligen im vollen Sinne dieses Wortes, muß heilig sein in ihrer Lehre, d. h. die Menschen, welche sich zu ihr bekennen, zur Heiligkeit erziehen; sie muß heilig sein in ihrem Cultus und in ihren Sacramenten, d. h. die Menschen entsündigen, heiligen und zur sittlichen Vollkommenheit im Geiste des Christenthums erziehen; sie muß heilig sein in ihren Gliedern, d. h. die Gläubigen

wirklich heilig machen. Im Heroismus der Tugend bewährt sich die volle Kraft des christlichen Geistes. Zur Heiligkeit der Kirche ist nicht erforderlich, daß alle ihre Glieder ohne Ausnahme Heilige seien. Die Mitglieder dieser Kirche sind Menschen, haben folglich freien Willen, den sie zum Guten und zum Bösen gebrauchen können. Das Wort „heilig in ihren Gliedern" bedeutet nur soviel, daß die Kirche stets Heilige haben muß, und daß die Blume der Heiligkeit nie verwelken darf.

3. Die Katholicität oder Allgemeinheit. Christus hat seine Kirche für alle Menschen und Völker bestimmt. Diese Kirche muß die Kraft und die Tendenz in sich tragen, immer weiter sich auszubreiten und immer wieder dahin vorzudringen, wo sie etwa durch Verfolgung oder durch andere widrige Ereignisse aus ihrem Besitzstande verdrängt worden ist.

4. Die Apostolicität. Die ursprüngliche Kirche, die Christus gestiftet, war die apostolische Kirche; denn Petrus und unter ihm die übrigen Apostel repräsentirten von Anfang an die Autorität in der Kirche. Nach dem Willen Christi sollte diese Kirche fortdauern bis zum Ende der Zeiten. Nur jene Kirche kann die wahre christliche Kirche sein, die ihren Stammbaum bis zu den Aposteln zurückführen und nachweisen kann und durch die ununterbrochene Succession ihrer Vorsteher ihre Abstammung von den Aposteln nachzuweisen im Stande ist. Die wahre Kirche muß apostolisch sein in ihrer Lehre, d. h. muß lehren, was die Apostel auch gelehrt haben; sie muß ferner apostolisch sein in ihrem Cultus und in ihren Sacramenten, d. h. denselben Cultus üben und dieselben Sacramente spenden wie zur Zeit der Apostel; sie muß endlich apostolisch sein in ihrer Autorität, d. h. Petrus und die Apostel müssen in ihren rechtmäßigen Nachfolgern fortleben bis auf unsere Zeit. Der Prüfstein der wahren Kirche und das Siegel der wahren Lehre ist deshalb die rechtmäßige Sendung mittelst der successio Episcoporum (Nachfolge der Bischöfe) durch die Apostel von Christus. Der Mangel dieser Sendung ist das Brandmal jeder Häresie und jedes Schismas.

II. Secundäre Kennzeichen. Die hauptsächlichsten sind folgende vier:

1. Die Wunder, welche in der wahren Kirche geschehen. Als der Herr vor seiner Himmelfahrt die Apostel aussandte in alle Welt, um das Evangelium zu verkünden, da sprach er

folgendes Wort: „Es werden aber denen, die da glauben, diese Wunder folgen: In meinem Namen werden sie Teufel austreiben . . . Kranken werden sie die Hände auflegen, und sie werden gesund werden.“ [1]) Schon vorher hatte er zu den Aposteln gesagt: „Wahrlich, ich sage euch, wer an mich glaubt, der wird die Werke auch thun, die ich thue, ja er wird noch größere thun.“ [2]) Demnach sollen auch nach seinem Hingange zum Vater noch Wunder geschehen durch solche Menschen, die an ihn glauben. Die Wundergabe sollte in der Gemeinschaft der Gläubigen bleiben. Da Christus das Wunder an den Glauben an ihn geknüpft hat, so können nur da Wunder geschehen, wo der wahre Glaube an ihn waltet: in der wahren christlichen Kirche.[3])

2. Der unversöhnliche Haß, den man der wahren Kirche erweist. Christus hat ihr diesen Haß des Weltgeistes als das vorausverkündet, was ihr für alle Zukunft bevorstehe. „Wenn euch die Welt haßt, so wisset, daß sie mich zuerst und vor euch gehaßt hat. Wäret ihr von der Welt gewesen, so würde die Welt das Ihrige lieben; weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch auserwählt habe, darum hasset euch die Welt. Gedenket meiner Rede, die ich zu euch gesprochen: Der Knecht ist nicht größer als der Herr. Haben sie mich verfolgt, so werden sie auch euch verfolgen.“ [4])

3. Das Martyrium, das in der Kirche fortdauern muß. Christus der Herr sagte: „Sie werden euch aus den Synagogen stoßen, ja es wird die Zeit kommen, daß jeder, der euch tödtet, Gott einen Dienst damit zu leisten glauben wird.“ [5]) Christus

---

[1]) Marc. 16,17—18.

[2]) Joh. 14,12.

[3]) Jedes Jahrhundert in der Geschichte der katholischen Kirche weist eine Reihe von Wundern auf, welche mit peinlicher Genauigkeit geprüft werden. Eine kritische Darstellung verschiedener Wunder siehe bei Dieringer, Die göttlichen Thaten des Christenthums, II, 422 ff., und bei Wiseman, Abhandlungen über vermischte Gegenstände, I, 456 ff.

[4]) Joh. 15,18—20. Die Welt hat stets die katholische Kirche mit tiefem Haß verfolgt. Schon in den ersten Jahrhunderten geben die Hekatomben von Martyrern Zeugniß hiervon. Dieser Haß pflanzte sich fort. Luther trieb ihn bis zur Raserei und machte ihn seinen Anhängern förmlich zur Pflicht. „Gott erfülle euch mit Haß gegen den Papst.“ Alle Secten haben sich stets mit dem Weltgeist abgefunden; letzterer haßt sie nicht, er läßt sie in Ruhe. Sie sind ihm unschädlich.

[5]) Joh. 16,2.

lebt in seiner Kirche als in seinem mystischen Leibe fort, und seine Kirche muß stets das Opferleben Christi erneuern. Christi Opferleben wurde durch den Opfertod gekrönt; jene Glieder der Kirche, in welchen die Kirche Christo in den Opfertod folgt, sind die Martyrer. Die Kirche muß nicht bloß Martyrer haben, sondern das Martyrium darf auch in ihr nicht aussterben.[1])

4. Die Freiheit von der weltlichen Gewalt. Christus hat seine Gewalt den Aposteln und ihren Nachfolgern, nicht aber der weltlichen Gewalt, den Fürsten dieser Welt, übertragen. Die wahre Kirche muß Alles daran setzen, um diese ihre Freiheit gegen cäsaropapistische Gelüste zu vertheidigen. Eine religiöse Gemeinschaft, welche sich selbst unter die weltliche Macht stellt oder nur eine Abhängigkeit von letzterer duldet, kann nimmermehr die wahre christliche Kirche sein.[2])

Daß die wahre Kirche Christi die oben erwähnten Merkmale besitzen muß, ist so selbstverständlich, daß jede nähere Erörterung überflüssig ist.

Wir müssen nunmehr die Frage behandeln: welche der existirenden christlichen Hauptkirchen besitzt diese Merkmale? Ist es die katholische oder die protestantische Kirche?

---

[1]) Die katholische Kirche hat zu jeder Zeit ihre Martyrer gehabt. Nach dem römischen Martyrologium entfallen nahezu 14 000 Martyrer allein auf die Stadt Rom (Vgl. Ruinart, Acta Martyrum, Regensburg 1859). Selbst in den Perioden des Friedens mußte die Kirche neben den zahlreichen Bekennern auch Martyrer, bald vereinzelt, bald in größerer Zahl, in das Verzeichniß ihrer Heiligen eintragen. Bis herab auf die Gegenwart ist die Geschichte der Ausbreitung der Kirche durch Martyrer verherrlicht.

[2]) Die katholische Kirche hat stets das Princip der Religionsfreiheit und der kirchlichen Freiheit vertheidigt. Keinem Gewalthaber ist es gelungen, sie zur Magd der Gewalt zu erniedrigen. Sie kämpfte gegen die römischen Kaiser, welche die Christen unter das Joch der heidnischen Staatsreligion beugen wollten; gegen den Byzantinismus, der die christliche Religion zur dienenden Magd des Cäsarismus herabzuwürdigen suchte; gegen die mittelalterlichen Kaiser und Fürsten, die das Regiment in der Kirche an sich reißen wollten; gegen die Autokraten der Reformationszeit, welchen die Freiheit der Kirche ein Greuel war; gegen die modernen Staatsoberhäupter und antichristlichen Parteien, welche die Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche Jesu zu zerstören suchten. . . . Alle Gemeinschaften, die sich von der katholischen Kirche getrennt haben, sind aber in Folge dieser Trennung ganz von selbst in die Abhängigkeit von der weltlichen Macht gerathen. Die Reformatoren haben gleich das kirchliche Regiment den Fürsten übertragen.

1. Die Einheit.

Die Protestanten betrachten als Merkmal der wahren Kirche Christi die „reine Lehre". Die wahre Lehre und Kirche soll aber durch die Merkmale gekennzeichnet werden, darum kann sie nicht selbst Merkmal sein. „Das Wunderliche in der Forderung, daß die Kirche, die nur eine unsichtbare sein soll, weil nur eine geistige, doch auch eine sinnlich erkennbare sein müsse, wird durch den Beisatz, daß sie dort sei, wo das Evangelium in rechter Weise gelehrt und die Sacramente in rechter Weise ausgespendet werden, nur noch vermehrt. Denn entweder sollte aus dem Umstande, daß ein Heiliger, d. h. ein von Gott allein zum Lehramt Zugerichteter predigt, geschlossen werden, daß seine Lehre die rechte sei, oder aber aus seiner Lehre, daß er ein Heiliger sei. Das erste ist nicht möglich, weil aus einem Ungewissen nichts Gewisses abgeleitet werden mag; das zweite setzt voraus, daß derjenige, der die wahre Kirche kennen zu lernen wünscht und darum ein Kennzeichen derselben fordert, die wahre Lehre schon besitzt und darum keines Merkmales bedarf. Es fragt jemand doch nur nach der wahren Kirche Christi, weil er zum Besitz der wahren Kirche Christi gelangen möchte; wird ihm also die Antwort ertheilt, dort sei die wahre Kirche, wo die wahre Lehre sei, so wird offenbar eine Antwort gegeben, die nichts anderes als die Frage selbst ist, d. h. es wird nicht geantwortet."[1])

Die Reinheit der Lehre setzt die Einheit voraus. Letztere bloß kann dem Uneingeweihten als Merkmal dienen. In der protestantischen Kirche findet sich aber keine Einheit der Lehre.[2]) Die verschiedenen Secten bekennen sich zu verschiedenen religiösen Doctrinen, da kraft des Princips der „freien Forschung" jeder Einzelne seine religiöse Anschauung nach Belieben sich aufstellen kann. Dieser Mangel an Einheit ist nicht bloß eine Thatsache, sondern principiell, da das protestantische Princip der alleinigen normativen Autorität der hl. Schrift jede Einheit unmöglich macht. Auch die von Hunnius ausgebildete und von

[1]) Dr. Möhler, Symbolik, Regensburg. 1895. S. 414.

[2]) Selbst die Lutheraner vertreten nicht mehr voll und ganz die Lehre Luther's. Einen echten „lutherischen" Protestanten gibt es nicht mehr. Vgl. übrigens Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. Freib. 1890. III 740 ff. „Die Verwirrungen in Luther's Erbschaft."

Baier, Hollaz, Philippi vertheidigte Lehre von den Fundamentalartikeln hat der Einheit keinen Vorschub geleistet. Man ist ja nicht einmal über deren Wesen einig. Nach Palmer sind sie bezeichnet durch das apostolische Symbol; nach anderen bestehen sie aus dem, was klar und deutlich in der hl. Schrift geoffenbart wurde, oder was in den ersten drei Jahrhunderten geglaubt wurde, oder in dem Glauben an Christus und die Trinität, oder in dem, worin alle christlichen Confessionen übereinstimmen. Ferner herrscht keine Einheit im Cultus und in den Sacramenten. Die protestantischen Secten haben das einheitliche Opfer verworfen oder als den Centralpunkt des christlich-religiösen Cultus in Abrede gestellt, so ist der Cultus der Willkür der Einzelnen anheimgegeben. In Betreff der Sacramente herrschen die verschiedensten Begriffe. Von einer Einheit in der Autorität kann keine Rede sein, da die Secten die religiöse Autorität in die Hand der weltlichen Obrigkeit gelegt haben, und es viele und verschieden von einander unabhängige staatliche Autoritäten gibt.

Der protestantische Theologe Steeg macht folgendes Geständniß: „Der Name Protestanten birgt, obwohl so Vielen gemeinsam, zahlreiche Verschiedenheiten . . . Wir finden letztere in dem nämlichen Lande, in der nämlichen Stadt, in der nämlichen Straße. Und zwar sind dieselben nicht etwa geringfügig, sondern mitunter sogar von sehr bedeutender Tragweite. Was für ein Abstand ist z. B. zwischen der anglikanischen Kirche, welche an das athanasianische Symbolum glaubt, und den Unitariern, welche die Trinitätslehre als Blasphemie ansehen! Der Lutheraner betrachtet die Sacramente als Gnadenmittel, während der Calvinist in ihnen nichts als Erinnerungszeichen sieht. Welches Glaubensbekenntniß, welcher Katechismus würde für Baptisten, Methodisten, Chiliasten, die Secten eines Penn, eines Zinzendorf, eines Irding, eines Darby Rapp, eines Michael Hahn u. s. w. in gleicher Weise passen, von den großen officiellen Kirchen gar nicht zu reden? Wenn wir von den Religionsgenossenschaften auf die Personen übergehen, dann finden wir weit größere Unterschiede. Man darf kühn behaupten, daß es keinen einzigen Punct der Lehre gibt, in welchem Alle übereinstimmen, welcher nicht von den Einen verworfen, von den Anderen angenommen wird. Ein Jeder verbindet mit den Worten: Erlösung, Gebet, Gnade, heiliger Geist, Kirche, Bekehrung, Heil

einen anderen Sinn. Zwischen den strengen Lutheranern und den Puseisten, welche sich Rom immer mehr nähern, und den Latitudinariern, welche des Radikalismus beschuldigt werden, liegen unzählige Schattirungen, welche die Kluft gänzlich ausfüllen. Die Extreme sowohl als die sie vereinenden Mittelglieder bilden miteinander jenen gewaltigen (?) Körper, welcher den Namen Protestantismus führt. Alle, welcher Kirche, Secte oder Meinung sie auch angehören mögen, nennen sich Protestanten und sind es."[1])

„Auch mir kommt es vor," schreibt Ammon, „als sei etwas in unserem jetzigen Protestantismus, das einen ehrlichen Mann zwingen kann, katholisch zu werden; ich meine die Kern-, Wesens- und Inhaltlosigkeit unseres Glaubens, — die Sublimirung allen materiellen Glaubens in wesens- und lebloſe und rationelle Begriffe."[2]) „Vor allem müssen wir hervorheben, daß wir gar nicht so genau wissen, was unter „lutherischer Kirche" heutzutage zu denken ist. Gibt es doch neben den lutherischen Landeskirchen auch Lutheraner in der preußischen Unionskirche und außerdem noch separirte und doppelt separirte Lutheraner. Welches sind nun die Richtigen? Man könnte sagen, diejenigen, welche an der „reinen Lehre" festhalten. Aber was ist im Einzelnen reine Lehre? Gerade darüber sind sie ja untereinander uneinig."[3]) „Bei der Verschiedenheit der theologischen Richtungen unserer Zeit wäre ein allgemeines Glaubensbekenntniß, mit welchem sowohl die Jünger Hengstenberg's und des Thomasius als die Schenkel's und Baur's zufrieden sein könnten, auch abgesehen von dem Fluß, in welchem sich die theologischen Anschauungen befinden, schwerlich herzustellen — es müßte denn schon in Worten abgefaßt sein, in welche jeder seine Meinung hineinlegen könnte."[4]) „Wo haben wir in der protestantischen Kirche die Behörde, welche über Gültigkeit der Lehre entscheidet? Es ist die Aufgabe der Wissenschaft. Aber sollen wir uns da an die verschiedenen Universitäten wenden? Da könnte es uns

[1]) Die Darstellung ist einem offiziellen Bericht entnommen, welchen Steeg in Gegenwart von 80 Predigern 1867 zu Paris vorlas. Steeg's Vortrag wurde in der protest. Zeitung: Le disciple du Christ vollständig abgedruckt. 15. Mai 1867. Vgl. Bougaud, Die Kirche Jesu Christi. Mainz 1897. S. 233.

[2]) Vgl. Staudemaier, Das Wesen der kathol. Kirche. S. 32.

[3]) Köllreuter, Union und Confession. S. 44.

[4]) S. Seebens, Das Recht der religiösen Ueberzeugungen in der evangelischen Kirche. 1871. S. 40.

gehen wie dem Kranken, der drei, vier Aerzte consultirt“[1]) und die alle anderer Meinung sind. „Welcher heiße Kampf würde über die Feststellung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses ausbrechen, wenn man auch nur die Gegensätze innerhalb der kirchlichen Parteien bedenkt, ganz abgesehen von der verneinenden Richtung so vieler der Kirche nur noch äußerlich angehörender Mitglieder. Wie sollte es möglich sein, über die wichtigsten Dogmen, z. B. über die zweifache Natur Jesu, über seine Auferstehung, über die Dreieinigkeit, über die Erbsünde, über die Rechtfertigung durch den erlösenden Tod Jesu, über die Offenbarung und die Inspiration bei Abfassung der heiligen Schriften u. s. w. nur eine annähernde Uebereinstimmung durch Synodalberathungen zu erreichen; und welche Bedeutung könnte ein durch parlamentarische Majoritätsbeschlüsse unter den heftigsten Kämpfen festgestelltes Bekenntniß für die Gläubigen haben? Es würde die Uneinigkeit innerhalb der Kirche nur steigern, und die Wissenschaft und der Witz würden es bis auf den letzten Punct zersetzen. Das gemeinsame Bekenntniß kann in jeder Kirche nur auf der göttlichen Autorität beruhen, und ein solches ist der evangelischen Kirche unmöglich. Selbst wenn man seinen Inhalt auf ein Geringstes beschränken wollte, etwa auf die Sätze der natürlichen Religion Kant's, so würde dies indessen der rechten noch der linken Seite genügen. Je dürftiger der Inhalt ausfiele, um so machtloser würde er sich für die eigentlichen Aufgaben der Religion erweisen.“[2]) „Das Lutherthum ist, wie sich von selbst versteht, nicht das Christenthum, nicht der Protestantismus. Das Christenthum ist weiter als der Protestantismus, der Protestantismus weiter als das Lutherthum. So selbstverständlich diese Sätze sind, so fehlt es doch nicht an Lutheranern, welche das wahre Lutherthum auch für das wahre Christenthum halten, in die lutherische Kirche die allein wahre Kirche setzen und sich der Hoffnung hingeben, daß das lutherische Bekenntniß einst noch zum allgemeinen der (protestantischen) Kirche werden würde. Das sind Urtheile eines beschränkten Eifers für die eigene Sache. Das Lutherthum ist, rein geschichtlich angesehen, eine kirchliche Gestalt des Protestantismus, eine protestantische

[1]) Verhandlungen der schweizerischen Reformirten Prediger-Gesellschaft. 1868. S. 129.

[2]) J. H. von Kirchmann, Die Reform der evangelischen Kirche. 1876. S. 36.

Confession, welche in Europa die Gebiete, die ihr die Reformation anwies, nicht wesentlich überschritten hat, wohl aber in Gefahr steht, namhafte Gebietstheile zu verlieren." [1])

Die Uneinigkeit in der protestantischen Kirche ist die Folge des verhängnißvollen Territorialsystems, das Luther selbst aufgestellt hat. Unter diesem System versteht man jene Richtung, welche die Lehre und die Verfassung in der protestantischen Kirche ganz in die Staatsverfassung und Staatsregiernng auflösen will. Dieses System, welches vielfach zu einer vollkommenen Vermischung von Staat und Kirche geführt hat, hat die „Kirche" als besondere, von Christus gestiftete Lebensordnung und Gemeinschaft aufgehoben und der Willkür der Fürsten übergeben. Daß Luther selbst das Territorialsystem angebahnt hat, gibt der Protestant Rocholl in folgenden Worten zu: „In Luther's Schriften finden wir nirgendwo" — müssen wir mit Maurenbrecher sagen — „eine ausreichende Ueberleitung oder eine haltbare Brücke, die von der Gemeinde zur Kirche hinführt." Die „Kirche" in ihrer Eigenart blieb Gegenstand der Wünsche . . Derselbe Luther, welcher den Papst verhöhnt, denn er „weidet die Schaf Christi mit Eisen, Büchsen, Feuer und ist ärger denn der Türk", er fährt genau in dieselbe Gasse. „Habt ihr's gesehen" — ruft er im Schreiben an Heinz von Braunschweig — „ihr scharfsichtigen Fledermäuse, daß die Apostel oder alte Kirche mit Schwert die Welt bezwungen, oder mit Krieg die Kirche gemehrt haben?" Ja, er behauptet, gerade deshalb auch „mit der alten Kirche" zu halten und die alte Kirche zu sein, weil man dieses verabscheue. Und dennoch, die Lage zwingt. Die Obrigkeit soll die Winkelprediger „dem rechten Meister, der Meister Hans heißt, befehlen". So bahnte Luther selbst das Territorialsystem an." [2])

Wir wollen hier der bedeutendsten freikirchlichen Gestaltungen in der protestantischen Kirche erwähnen. Außer den Lutheranern[3]), Calvinisten, Anglicanern gibt es noch folgende Hauptsecten:

[1]) Kahnis, Christenthum und Lutherthum. 1871. S. 72.

[2]) Rocholl, Geschichte der evangel. Kirche. Leipzig 1897. S. 71.

[3]) In der preußischen Landeskirche selbst gibt es drei Genossenschaften: die unirte Kirche („evangelische Union" 1817), die lutherische Kirche von Breslau (seit 1847 staatlich anerkannt) und die Immanuel-Synode. Dazu kommen die französisch-reformirte Kirche Brandenburgs, die Unitätsgemeinden in Posen, die Conföderation reformirter Gemeinden von Niedersachsen, die niederländisch-reformirte Kirche von Elberfeld usw.

1. Die Wiedertäufer (Anabaptisten) und Mennoniten. Um das Jahr 1521 versammelte sich in Zwickau der Prädicant Thomas Münzer, Markus Stübner, der Tuchmacher Nicolaus Storch mit anderen „Propheten", um „aus göttlichem Berufe" ein neues Reich Christi zu gründen. Es sollte kein äußerer Cultus und keine Obrigkeit mehr bestehen; alles Besitzthum Gemeingut, alle Menschen gleichmäßig Priester und Könige sein. Sie verwarfen die Kindertaufe und stellten als „Versiegelung und äußeres Bundeszeichen der Angehörigkeit zur wahren Gemeinde" die zweite Taufe auf. In Bayern traten als Wiedertäufer auf Joh. Hutter, Jac. Kürsner, Siegmund Sallin. Sie Secte der Andbaptisten verbreitete sich mit großer Schnelligkeit über die reformirte Schweiz, Süddeutschland, Oesterreich, Mähren und Holland. Ihre Führer in Holland waren Dietrich Battenburg und Menno Simons. Ersterer sammelte um sich die wilderen Elemente und führte sie zu Mord, Brand und allen Verbrechen; der zweite versammelte um sich die ruhigeren Elemente. Seine Anhänger erhielten nach ihm den Namen Mennoniten. Menno führte in späteren Jahren ein strenges Regiment und schleuderte den Bannstrahl gegen Alle, die sich ihm nicht unterwarfen. So spalteten sich die Mennoniten in die Groben oder Waterländer und die Feinen oder Flaminger. Im Jahre 1664 trennten sich die Groben in Lammisten und Sonnisten, so genannt nach dem Zeichen des Lammes und der Sonne in ihren Kirchen. Die Sonnisten folgten der calvinistischen Prädestinationslehre; die Lammisten hielten an der menschlichen Freiheit fest; ihr Führer war Galenus. In Holland gibt es gegen 40 000, in Nordamerika 80 000, in Deutschland 20 000, davon in Preußen allein 14 000 Mennoniten.

2. Die Baptisten. Der Baptismus theilt mit den übrigen Secten des Protestantismus das vorherrschend reformirte Gepräge und verwirft die Kindertaufe und die „Wiedertaufe". Die erste baptistische Gemeinde wurde in England im Jahre 1633 gegründet. Schon 1691 schieden sich die Baptisten in Particularbaptisten (die nur jene tauften, welche sich als prädestinirt zur Seligkeit ausweisen konnten!) und Generalbaptisten (die sagten, daß die Gnade allen Menschen zu Theil werde). Weitere baptistische Schattirungen sind die Antimissionsbaptisten, die Tunker, die Schlangenbaptisten, die Weinbrennerianer, die

Campbelliten, die Flußbrüder u. s. w. Nach officiellen Angaben besaßen 1888 die Baptisten in Großbritannien und Irland 324 498 Mitglieder. Die Gesammtzahl der amerikanischen Baptisten wird von deren Jahrbuch für 1889 auf 3 116 000 Glieder angegeben. Die erste Baptistengemeinde in Deutschland wurde 1834 vom Kaufmann Oncken in Hamburg gegründet.[1]) Im Jahre 1889 zählten die Baptisten in Deutschland 16 400 Mitglieder.

3. Die Schwenkfeldianer. Kaspar von Schwenkfeld (1490–1528) aus Ossig in Schlesien war durch die Schriften Luther's für die Reformationsbewegung gewonnen worden. Er gründete eine Gemeinschaft, in welche nur wahrhaft „Heilige" Zutritt fanden; er verachtete alles äußere Schrift- und Kirchenthum und berief sich auf die unmittelbare innere Erleuchtung der Seele. Luther nannte Schwenkfeld, Zwingli und Oekolampadius „eingeteufelte, durchteufelte, überteufelte, lästerliche Herzen und Lügenmäuler". Die Schwenkfeldianer haben sich erhalten bis auf den heutigen Tag, wenn auch in geringer Zahl, in Nordamerika und Schlesien.

4. Die Puritaner. Die protestantische anglikanische Kirche hatte bei ihrem Entstehen in Bezug auf Verfassung und Cultus viele katholische Formen beibehalten, die in den 39 Religionsartikeln sanctionirt wurden. So blieb das bischöfliche Amt bestehen. Diese Ueberreste aus der Vorzeit waren in den Augen vieler Bekenner des „geläuterten" Evangeliums ein großes Aergerniß. Diese Eiferer trennten sich von der anglicanischen Kirche und erhielten den Namen Puritaner, da sie für die „Reinheit (puritas) des göttlichen Wortes" eintraten. Sie spalteten sich aber bald in zwei Richtungen: die Presbyterianer und die Independenten. Die ersteren, auch Nonconformisten genannt, wollten die reformirte Presbyterialverfassung aufrecht erhalten; die letzteren, auch Browonisten oder Congregationalisten genannt, duldeten weder Presbyterien noch Synoden. Jede Gemeinde sollte unabhängig von jeglicher geistlichen Aufsichtsbehörde bleiben. Man schätzt die Zahl der Puritaner in allen Ländern auf 2 000 000. In Nordamerika spalten sie sich auf dem fruchtbaren Boden der protestantischen Kirche täglich weiter.[2])

[1]) Vgl. Dresbach, Die protest. Secten der Gegenwart. Barmen 1888.

[2]) Vgl. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands. Leipzig 1868. Campbell, The Puritans in Holland, England and America. 2. Bd. London 1892.

5. Die Unitarier oder Socinianer. Die Protestanten Hans Denck († 1527), Ludwig Hetzer, David Joris gründeten diese Secte, welche das Geheimniß der Dreifaltigkeit leugnet. Die Secte erhielt aber erst durch die beiden Socinus oder Sozzini (Lälius Sozzini 1525 bis 1562, Faustus Sozzini 1539 bis 1604) einen durchgebildeten Lehrbegriff. Die Bibel ist nicht Gottes Wort, sondern enthält es nur insofern, als sie mit der Vernunft in Einklang steht. Die Lehre von der hl. Dreifaltigkeit widerspricht der Vernunft und der Bibel! Gott ist eine Person; Christus ist reiner Mensch; die Welt ist aus ewiger Materie gebildet. Der Mensch hat keine Erbsünde. Das Loos der Verdammten ist Vernichtung; es giebt keine Hölle, keine Auferstehung des Fleisches![1]) In Siebenbürgen gibt es noch etwa 55000 Unitarier, in England 300000, in Nordamerika ungefähr ebenso viele.

6. Die Böhmeaner und Gichtelianer. Der Gründer dieser Secte war Jacob Böhme, der „gewaltige Schuster" von Görlitz und der „geistreichste aller Theosophen"[2]) des Lutherthums. Letzteres mit seinem kalten Gottesdienst, seinen wenigen Heilsmitteln, seiner Verwerfung der guten Werke konnte aber den Bedürfnissen seiner Seele nicht entsprechen. Die Böhmeaner bilden keine eigentlichen Gemeinden, halten sich von der Kirche fern, haben sie doch ihre Kirche, Christus, stets bei sich, und predigt ihnen der hl. Geist aus allen Creaturen. Will ein Böhmeaner heirathen, so scheidet er aus der Genossenschaft. Da die Böhmeaner als Genossenschaft nicht öffentlich auftreten, so läßt sich ihre Zahl nicht leicht ermitteln. Sie sind über ganz Deutschland zerstreut. Die Oberleitung soll jetzt ein Königsberger Philologe führen.

Verwandt mit den Böhmeanern sind die Gichtelianer, deren Stifter Joh. Georg Gichtel ist (1638—1710). Sie wollten den Engeln gleich werden durch Enthaltung von der Ehe, Meidung aller weltlichen Genüsse und ein beschauliches Leben, weshalb sie den Namen „Engelsbrüder" erhielten.

7. Die Arminianer oder Remonstranten. Der Amsterdamer Prediger Arminius — sein eigentlicher Name ist Harmensen (1560—1609) — stellte gegen den Calvinismus

[1]) Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg 1890. III 653—691.

[2]) Kurtz, Lehrb. der Kirchengesch. Leipzig 1893 II[1] 249.

die Lehre auf, daß sich die göttliche Gnade auf alle Menschen erstrecke. Erst nach seinem Tode bildeten seine Anhänger eine eigene Gemeinschaft und überreichten 1610 den Ständen eine „Remonstranz" ein, welche ihr Glaubensbekenntniß enthielt. Später erhielt das ganze Lehrsystem ein socinianisches Gepräge. Im Jahre 1890 wurde die Zahl der Arminianer auf 6000 geschätzt, davon etwa 5000 in Holland.[1])

8. Die Quäker (engl. Quakers, d. i. Zitterer). Ihr Stifter war George Fox (1624—1691). Sie nennen sich die „Christliche Gesellschaft der Freunde" oder „Söhne des Lichts". Sie erkennen die Hauptlehren der protestantischen Bekenntnisse an, legen aber weniger Werth auf das Bibelwort, als auf das in dem Menschen wohnende „innere Licht", das als hl. Geist, als innerer Christus die einzige richtige Quelle der Gotteserkenntniß und des christlichen Lebens ist. Da nun dieses innere Licht über jeden Menschen kommt, so haben die Quäker keinen besonderen geistlichen Stand. Es soll in den Versammlungen derjenige das Wort ergreifen, der sich vom Geiste Gottes getrieben fühle, gleichviel ob Mann oder Weib. Fühlt sich keiner dazu berufen, so verlassen die Quäker, nachdem sie oft mehrere Stunden gesessen haben, die Kirche. Die Quäkersecte zählt (1894) in England 16102 Mitglieder, in America 150000. In Deutschland leben Quäker nur vereinzelt in der Gegend von Pyrmont und Minden.[2])

9. Die Pietisten. Unter der Herrschaft der Orthodoxie war zwischen den Calvinisten und Lutheranern eine große Feindschaft entstanden. Das Volk, der ewigen Klopffechtereien auf der Kanzel müde, mied den Gottesdienst und versank in Unwissenheit und Sittenlosigkeit. Aus der Absicht, derselben entgegenzuwirken, entstand in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine Bewegung, welche mit dem Namen Pietismus bezeichnet wird. An die Spitze der Bewegung trat der Oberhofprediger Spener (1635—1705). Er führte in Frankfurt die erbaulichen Hausversammlungen ein, die den Gottesdienst ersetzen sollten, und in denen man sich über Erbauungsbücher und die hl. Schrift unterhielt. In unserem Jahrhundert hat Frau von Krüdener dem Pietismus zur Verbreitung verholfen.

[1]) Vgl. Dresbach, Die protest. Secten der Gegenwart. Barmen 1888.
[2]) Vgl. Turner, The Quakers. London 1889. Stephen, Quaker-strongholds, London 1890.

Es entstanden fromme Conventikel, Kassen zur Verbreitung von Tractätchen und Vereine zur Belebung der inneren und äußeren Mission. Anhänger dieser schwärmerischen Gefühlsreligion sind in den meisten protestantischen Gemeinden zu finden.[1])

10. Die Methodisten. Begründer des Methodismus waren John Wesley (1703—1791) und Georg Whitefield (1714—1770). Das Grundprincip ihrer Lehre ist folgendes: Der sündige Mensch ist kein Ebenbild Gottes mehr. Die Taufe kann den Menschen nicht zu einem Kinde Gottes machen, sondern der Glaube. Letzterer kommt durch die Bußgesinnung und mit ihm Friede und Ruhe, Freiheit vor der Sünde, wodurch die „Erweckung", d. h. die Bekehrung fühlbar wird. Der Methodist will also nicht blos eine innere, sondern eine äußere, greifbare Sicherheit über seinen Gnadenzustand haben, und diese Sicherheit gibt ihm der gewaltsame Durchbruch der Gnade bei der Erweckung. Darauf geht ihre „Heilsmethode" hinaus, diesen Durchbruch herbeizuführen; sie ist eine „Parforce-Seelenjagd".

Die gewöhnlichen Mittel, womit die Methodisten die Erweckung erzielen, sind die Betstunden, die Camp-meetings oder Feldversammlungen, welche im Sommer unter freiem Himmel oder unter Zelten in Wäldern oder Feldern abgehalten werden. Die außergewöhnlichen Maßregeln sind die Protracted-meetings oder die verlängerten Versammlungen, worin die Prediger sich gegenseitig ablösen, so lange mit größter Gewalt auf die Zuhörer lostrommeln, bis dieselben ganz außer sich kommen.[2])

---

[1]) Vgl. Sachße, Ursprung und Wesen des Pietismus, Wiesbaden 1884. Dresbach, Die protest. Secten der Gegenwart im Lichte der hl. Schrift. Barmen 1888. Dresbach berichtet über sehr unerquickliche Geschichten.

[2]) Der Protestant Dresbach beschreibt eine solche Versammlung: „Tage, ja Wochen lang sind Tausende auf freiem Felde, womöglich in der Nähe eines Waldes versammelt. Fast ununterbrochen wird gesungen, gebetet, gepredigt. Gegen Abend pflegt die Aufregung den höchsten Grad zu erreichen. Unter dem Gesange der schnellsten Melodieen trägt man die Sündenangstbank (anxious bench) vor die Kanzel. Dann erfolgt ein Aufruf an die Sünder, hervorzutreten und aus dem Brunnen des Heils zu schöpfen. In hastigem Tempo und mit funkelndem Auge trägt man schauerliche Schreckbilder von zeitlichen und ewigen Qualen solcher vor, die den rechten Augenblick versäumten. Plötzlich stürzen einige Prediger in die Reihen der Versammlung, um mit hastigen Gesticulationen und schreiender Stimme die Einzelnen zu ermahnen, daß sie eben in diesem

Der Methodismus ist jetzt in 32 Gruppen oder kleinere Secten getheilt, davon 19 auf Amerika, 13 nach Deutschland entfallen.[1]) Die Heilsarmee ist die jüngste kleinere Abzweigung. Zu Wesley's Zeiten zählte man 80 000 Methodisten, im Jahre 1890 etwa 18 Millionen, davon 13 Millionen im Amerika.[2])

11. Die Heilsarmee ist ihrem religiösen Kerne nach eine Art von Methodismus. Nur die äußere Ausstaffirung ist verschieden. Die von William Booth (geb. 1829) gestiftete Secte hat kein bestimmtes Glaubensbekenntniß; sie verwirft alle Sacramente und glaubt nur an die Erlösung durch Christus.

Augenblicke kommen müßten, wenn sie überhaupt dem göttlichen Zorn entrinnen wollten. Bald ist die Bußbank mit Knieenden und Schluchzenden gefüllt. Da endlich erschallt der Ruf: Halleluja! Die Büßenden haben Christum gefunden. Oft springen sie fußhoch in die Luft . ." (Dresbach, l. c. S. 216.) In seinen „Wanderungen" berichtet auch ein deutscher Augenzeuge, Busch, über eine solche Versammlung. Soeben hatte der Prediger die Verdammniß plastisch und dramatisch geschildert und zwar unter dem Bilde von Seelen, die in Froschgestalt in einen scheußlichen Sumpf gebannt waren und von Oben das zermalmende „Ewig" vernahmen. „Mehr war nicht zu verstehen, denn die Scene hatte sich plötzlich geändert. In der That ein gräßlicher Traum! Aber das Jammern der armen, unzähligen Sünderfrösche kann nicht entsetzlicher geklungen haben, als das Wehgeschrei, welches die ganze Gemeinde nach diesem Schluß ausstieß! Pump! Puff! Pauz! fielen die Weiber von den Bänken. Mit Uff! und Eio! wanden sich die Männer, als ob das Gewissen ihnen Bauchgrimmen verursache. An allen Ecken gellten und johlten, meckerten und grunzten, winselten und quiekten zerknirschte Seelen. Dumpf donnerte die Brüllstimme Gott um Erbarmen an. Am Boden zuckten und wälzten sich die Wimmernden, dann und wann ein halb ersticktes Krächzen um Gnade ausstoßend. Einige thaten Luftsprünge, als ob eine Kugel sie getroffen, und stürzten dann heulend auf die Kniee. Andere, weniger gelenkig, machten ihren Empfindungen durch Scharren und Trampeln Luft. Und immer toller geberdete sich die Inbrunst, alle denkbaren Thierstimmen, vom Löwen bis zur Ratte, wurden laut. Grimassen, wie sie Höllenbrenghel nicht widerlicher erfinden könnten, begegnen dem staunenden Blicke. Mit einem Worte, es war eine Scene, bei der einem zu Muthe wurde, wie — verzeih' mir's der Himmel! — unter betrunkenen Waldteufeln." (Vgl. Jörg, Geschichte des Protestantismus II 461.

[1]) Dresbach, l. c. S. 185 ff.

[2]) Vgl. Jacoby, Gesch. des Methodismus, Bremen 1870. Jüngst. der Methodismus in Deutschland, 2. Aufl. Gotha 1877. Hockin, John Wesley and modern Methodism, London 1887. Nippold. Handb. der neuesten Kirchengesch. Berlin 1892. Bd. 4. — Die sog. bischöfliche Methodistenkirche zählt etwa 7 Millionen Anhänger in Deutschland und in der Schweiz.

Die Heilsarmee zählte 1893 über 11 000 Offiziere und über 500 000 Soldaten beiderlei Geschlechts.[1])

12. Die Swedenborgianer. Ihr Stifter ist Immanuel von Swedenborg, der Sohn eines lutherischen Bischofs (1688 bis 1772). Er behauptete, mit der Geisterwelt einen Verkehr unterhalten zu haben, durch den er Aufschlüsse über alle religiösen Gegenstände erhielt. Er hatte die Ueberzeugung, daß die im Evangelium verheißene zweite Ankunft des Herrn in ihm erfolgt sei, und daß durch ihn das „neue Jerusalem" gegründet wurde. Daher nennen sich denn auch die Swedenborgianer die „Neue Kirche", das „Neue Jerusalem". Swedenborg verwarf die Dreieinigkeitslehre, die Lehre von der Erbsünde. Gott erschien nur auf Erden, um den Glauben an ihn zu entfachen und die Macht der höllischen Geister zu lähmen. Swedenborg bekämpfte die lutherische und calvinische Rechtfertigungslehre (der Glaube allein macht selig) als sittenverderblich und dem christlichen Leben höchst schädlich. Zahlreiche Gemeinden der Swedenborg'schen Kirche gibt es im Vereinigten Königreich England und in den Vereinigten Staaten von Amerika."[2])

13. Die Mormonen oder Heilige vom jüngsten Tage. Sie haben ihren Namen von dem Buche „Mormon", einem von dem protestantischen Prediger „Spaulding" 1812 verfaßten Roman, den der Stifter der Secte, Joseph Smith (1805 bis 1844), mit seinen vorgeblichen Gesichten und Offenbarungen bereichert, 1830 als eine heilige Prophetie der Vorzeit veröffentlichte. Die Lehre der Mormonen ist pantheistisch. Nach ihnen gibt es nur Materie; Gott unterscheidet sich vom Menschen bloß durch seine Vollkommenheit; er war zuerst Mensch. Die Gottheit besteht aus verschiedenen Wesen: zuerst kommt Elohim, dann Jehovah, hierauf Adam, nach ihm Jesus Christus und an letzter Stelle Joseph Smith! Diese Götter haben Frauen und Kinder. Die Sünden sind in verzeihliche und unverzeihliche eingetheilt. Erstere werden durch die Taufe hinweggenommen, letztere — Abfall vom Mormonenthum, Ehebruch von Seiten eines Weibes — werden nicht verziehen, es sei denn, daß der Schuldige sich selbst dem Tod weiht und sich von den sog. Daniten, einer Mörderbruderschaft, das Leben nehmen läßt. Die

[1]) Näheres bei Kolde, Die Heilsarmee nach eigener Anschauung und nach ihren Schriften. Erlangen 1885.

[2]) Vgl. Emanuel, Swedenborgs Leben und Lehre. Frankf. a. M. 1880.

Mormonen leugnen die Erbsünde. Im Jahre 1843 befahl Smith die Einführung der Vielweiberei. Schon 1882 suchte die Regierung der Vereinigten Staaten die Vielweiberei durch das sog. Edmundsgesetz zu unterdrücken; der Erfolg war gering. 1887 erschien ein strengeres Gesetz, das viele Mormonen zur Auswanderung veranlaßte. Man schätzt die Zahl der Mormonen, die selbst in London ihre Tempel haben, auf eine halbe Million. Ihre Propaganda macht sich neuerdings in Schweden und auch in Deutschland bemerkbar.[1])

14. Die Irvingianer oder Neuapostoliker (apostolische Gemeinden). Ihr Stifter ist der protest. Prediger Eduard Irving (1792—1834). Nach den Irvingianern wollte Jesus Christus ursprünglich schon zur Zeit der Apostel wiederkommen, um sein tausendjähriges Reich zu begründen: infolge des Verfalles der Kirche mußte er die Ankunft verschieben. So hörten die in der ursprünglichen Kirche bestehenden Aemter von Aposteln, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrern auf. Der Herr hat nun durch die Irvingianer diese Aemter wieder erneuert. So gibt es wieder eine sichtbare Kirche; eine baldige Ankunft des Herrn ist zu erwarten. Die Rechtfertigung ist nicht bloß eine Zurechnung der Verdienste Jesu Christi, wie Luther lehrt, sondern eine eigentliche Mittheilung, durch welche der Gläubige heilig werden kann, wenn er dazu gute Werke verrichtet. Die „apostolische Gemeinde" fand ziemlich viele Anhänger in England, Amerika, Deutschland und in der Schweiz. In Ost- und Westpreußen gibt es deren 2500, in Pommern 2300, in Posen 1100, in Brandenburg 1200, in Sachsen 2000. Sie sind auch noch in anderen Gegenden Deutschlands verbreitet.[2])

15. Die Darbysten oder „Brüder im Herrn". Ihr Stifter war John Darby (1800—1882), ein Geistlicher der anglikanischen Kirche. Um zur Kirche zu gehören, sagte er, ist nichts anderes erforderlich, als die Wiedergeburt. Diese geschieht durch den hl. Geist im Innern und zwar plötzlich und fühlbar; dann ist der Mensch vollkommen geheiligt. Die Sacramente sind überflüssig. Nur er und seine Anhänger haben Zutritt zu

[1]) Vgl. R. v. Schlagintweit. Die Mormonen. 2. Aufl. Leipzig 1878. Schmucker, History of the Mormons. Newyork 1881.

[2]) Vgl. Roßteuscher, Aufbau der Kirche Christi. 2. Aufl. Basel 1886. Miller, The History and doctrine of Irvingism. 2. Bde. London 1878.

dem 1000jährigen Reich Christi! Darbysten, wenn auch in geringer Zahl, gibt es in fast ganz Europa. In Westfalen sollen 800, in der Rheinprovinz 700, in Nassau 1100 Mitglieder sich befinden.

16. Die Perfectionisten. Ihr Stifter John Humphrey Noyes (1811—1886) behauptete, daß Christus bei der Zerstörung Jerusalems wieder auf die Welt gekommen sei und das Reich Gottes gegründet habe. Die Kirche sei verkommen und habe sich nur im Herzen Einzelner fortgepflanzt. Noyes führte die sog. freie Liebe als Gott wohlgefällig ein. Ihr Communismus erregte Anstoß und zwang die Behörden, einzuschreiten. Seit 1879 führten sie wenigstens scheinbar die Ehe ein. Sonntagsfeier und Sacramente kennen sie nicht. Am Oneidafluß im Staate Newyork befinden sich etwa 2800 Perfectionisten.

Der katholischen Kirche und nur ihr allein kommen die Kennzeichen der wahren Kirche zu, und zwar zuerst die Einheit.

Sie ist eins in ihrer Lehre. Die Einheit der Lehre beweisen die Symbole von den ersten apostolischen bis zu jenen des Vaticanums, die Entscheidungen der Concilien, die öffentlichen Gebetsformeln, die kirchlich approbirten Katechismen und Unterrichtsbücher. Alle ihre Mitglieder bekennen den einen und selben Glauben, und können nur unter der Bedingung Mitglieder derselben sein und bleiben, daß sie diesen einen Glauben bekennen. In Sachen des Glaubens sind verschiedene oder widersprechende Ansichten ausgeschlossen. Alle unterwerfen sich dem Ausspruch der kirchlichen Autorität, und die sich nicht unterwerfen, hören eben auf, Glieder der Kirche zu sein, so die sog. Altkatholiken, welche die Beschlüsse des Vaticanischen Concils nicht annehmen wollten. Die katholische Kirche ist ferner eins in ihrem Cultus und ihren Sacramenten. Es ist Ein Opfer, das Opfer des Leibes und des Blutes des Herrn, das auf allen ihren Altären dargebracht wird. Mag auch der Ritus verschieden sein; die Sache ist ein und dieselbe. Die Einheit der Kirche auf dem Gebiete der Lehre und Liturgie ruht auf der Einheit im Kirchenregiment, welches die Gläubigen mit den Priestern, diese mit den Bischöfen, die Bischöfe unter sich und mit dem Papst verbindet.

Die katholische Kirche ist endlich eins in ihrer Autorität. Sie hat ein gemeinsames Oberhaupt, den Nachfolger des hl. Petrus

in Rom. Der Papst leitet und regiert die ganze Kirche, während die Bischöfe in Einheit mit ihm den ihnen zugewiesenen Theil der Heerde Christi weiden.

Um die Einheit der katholischen Kirche in Abrede zu stellen, weist man gegnerischerseits hin 1) auf den Streit zwischen dem Papst Stephanus und dem Bischof Cyprian, 2) auf die Vorgänge auf der fünften allgemeinen Synode zu Constantinopel und den Dreicapitelstreit, 3) auf die meletianische Spaltung zu Antiochien, 4) auf das große occidentalische Schisma, 5) auf die Gegenpäpste.

1. Der Streit zwischen Papst Stephanus und dem Bischof Cyprian. Daß auch Häretiker eine giltige Taufe ertheilen können, stand schon in den ersten Jahrhunderten in der Praxis der römischen und der meisten Kirchen fest. Aber am Anfange des dritten Jahrhunderts beschlossen eine afrikanische Synode unter Agrippinus (zw. 218—222) und später (230 bis 235) zwei kleinasiatische Synoden zu Ikonium und Synnada, es müsse den aus einer Häresie zur Kirche Zurückkehrenden, die von Häretikern getauft seien, die Taufe wieder ertheilt werden. Papst Stephan bedrohte (253) deshalb die Bischöfe Helenus von Tarsus und Firmilian von Cäsarea als Anabaptisten mit dem Banne. Auch 31 unter dem Vorsitze des Bischofes von Carthago, Cyprian, versammelte Bischöfe erklärten (255) die von Ketzern ertheilte Taufe für nichtig; in diesem Sinne sprach sich auch (256) eine andere carthagische Synode von 71 Bischöfen aus. Cyprian und die ihm gleichgesinnten Bischöfe sahen die Frage bloß für eine disciplinäre an, und meinten, eine Verschiedenheit der Meinungen in diesem Puncte dürfe den Frieden unter den Bischöfen nicht stören. Auf einer weiteren Synode von 87 Bischöfen (Sept. 256) wurde die Nothwendigkeit der christlichen Taufe betont. Als Cyprian die Acten seiner Synode nach Rom sandte, verwarf Papst Stephan die Beschlüsse und forderte Festhalten an dem alten Brauche. Cyprian vertrat seine Meinung mit großer Leidenschaftlichkeit. Unterdessen starb Papst Stephan (257). Zorn und Bitterkeit drangen nicht in das Innere Cyprians; dieser Umstand erleichterte ihm den Weg zur Rückkehr von seinem Irrthum, sowie zur Wiederaufnahme besserer Beziehungen zur römischen Kirche, die unter Stephans Nachfolger, Xystus II., wirklich eintraten.[1]) Cyprian hat wiederholt

[1]) Vgl. Peters, Der hl. Cyprian, Regensburg 1877. Fechtrup, Der hl. Cyprian, Münster 1878.

die Einheit der Kirche betont und den Römischen Stuhl als Princip dieser Wahrheit dargestellt.[1]) Er betrachtete die in Rede stehende Frage der Ketzertaufe als eine disciplinäre.[2]) „Er wolle nicht dagegen sein", daß ein Jeder darin handle nach seinem besten Wissen. (Ep. 72.) Gänzlich unbegründet ist daher, was Reinkens sagt: „Cyprian schärft unablässig Toleranz ein auch bei Verschiedenheit dogmatischer Anschauung, während Papst Stephanus die harte und zornige Intoleranz personificirt."[3])

2. Der sog. Dreicapitelstreit. Unter den drei Capiteln versteht man die Schriften des Theodor von Mopsuestia, diejenigen des Theodoret gegen Cyrill von Alexandrien und den Brief des Ibas an den Perser Maris. Theodor, Bischof von Mopsuestia (393—429), ein gelehrter und eifriger Bekämpfer verschiedener Irrlehren, ließ sich oft in der Hitze des Kampfes zu den anstößigsten Behauptungen fortreißen. Er unterschied zwei verschiedene Zustände (Abschnitte) in der Person Christi. Vor der Auferstehung war Christus „wandelbar in seinen Gedanken"; nach ihr leidens- und wandels-unfähig, durch den göttlichen Geist sündlos. Theodor nahm eine stufenweise Vergöttlichung des Menschlichen in Christus an. Demnach war auch Maria nur in uneigentlichem Sinne Gottesgebärerin, indem sie den geboren, in dem Gott wohnte. Theodor war der Vorläufer der nestorianischen Lehre. Nestorius lehrte, Maria habe nur den Menschen Jesus geboren, in dem später der Sohn Gottes wie in einem Tempel gewohnt habe. Seine Lehre wurde von der Kirchenversammlung zu Ephesus (431) verworfen.

---

[1]) Epist. 59. 45.55. 43.48. De catholicae ecclesiae unitate c. 4. Vgl. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papstthums, Freiburg 1895. S. 10—12.

[2]) Daß die meisten Bischöfe die Frage als eine disciplinäre ansahen, zeigen Natalis Alex. Saec. III. diss. 12. a. 4., Orsi, De Rom. Pont. auctor. L. III p. 20 sqq. Maranus, Vita Cypriani. Letzterer beweist auch (§ IV), daß der Papst Stephan nicht jede Taufe der Häretiker unterschiedslos anerkannte, sondern die im Namen der Trinität ertheilte. „Zu einem förmlichen Schisma zwischen Stephan und Cyprian war es nicht gekommen, und deshalb kann man mit dem hl. Augustin voraussetzen, daß man von der praktischen Ausführung der Wiedertaufe nach und nach Abstand nahm, und die Geister sich mehr und mehr versöhnt haben werden." Dr. Schwane, Dogmengeschichte, Freiburg, 1892. I 525.

[3]) Reinkens, Cyprians Lehre über die Einheit der Kirche. Würzburg 1873. S. 60.

Theodoret, Bischof von Cyrus († 458), war ein Schüler Theodor's und ein Freund seines Mitschülers Nestorius. Der gelehrte Bischof hat aber nach und nach die Vorurtheile der Beiden abgestreift und die falsche Ansicht von der Trennung des Göttlichen und Menschlichen in Christus völlig überwunden. Bevor er die rein katholische, damals von Cyrill, Erzbischof von Alexandrien, wacker vertheidigte Lehre aufnahm und dann selbst vertheidigte, hatte er einige Streitschriften gegen Cyrill gerichtet. Ibas, Bischof von Edessa (435—457) soll an den Perser Maris einen Brief gerichtet haben, worin er den Cyrill bekämpfte. Um die Aufmerksamkeit des Kaisers Justinian von dem Origenistenstreit abzulenken, suchte lange Jahre später Theodor Askidas, Bischof von Ancyra, mit seinen Freunden den Kaiser zu bestimmen, ein feierliches Verdammungsedict gegen die drei Capitel zu erlassen. Das kaiserliche Edict erschien im Jahre 544 und sollte durch die Unterschriften der Bischöfe zum Urtheil der gesammten Kirche erhoben werden. Die größere Zahl der morgenländischen Bischöfe, denen Absetzung drohte, fügten sich dem Gebote des Kaisers. Das Abendland war nicht so gefügig. Der päpstliche Legat Stephan widersetzte sich der Anforderung des Kaisers. Im ganzen Occident zweifelte man daran, ob es sich rechtfertige oder auch nur zweckmäßig sei, längst im Frieden der Kirche verstorbene Männer nach ihrem Tode zu censuriren. Man hatte Verdacht gegen den Wankelmuth der Griechen und nahm Anstoß daran, daß die weltliche Gewalt es war, von der das verdammende Urtheil ausging. Justinian suchte vor allem den Papst Vigilius auf seine Seite zu ziehen. Letzterer traf am 25. Januar 547 in Constantinopel ein; der Kaiser erbat sich seinen Segen und umarmte ihn unter Thränen. Mit dem guten Einvernehmen war es aber bald vorbei, als der Papst das Benehmen seines Legaten billigte. Vigilius hielt das Edict für unnütz und inopportun, da nach der Meinung vieler dadurch dem Ansehen der Synode zu Chalcedon zu nahe getreten werde. In der Glaubensfrage waren Papst und Kaiser einig. Auch der Papst verurtheilte die Lehre der sog. Drei Capitel; er wollte aber deren Verfasser nicht nach ihrem Tode verurtheilen. Doch mußte Vigilius im Umgange mit den orientalischen Prälaten sich bald überzeugen, daß sein fortgesetzter Widerstand eine neue Spaltung zwischen Griechen und Lateinern herbeiführen würde. Er erließ am

11. April 548 ein Judicatum, worin er das Anathem aussprach über die gottlosen Schriften des Theodor von Mopsuestia sammt seiner Person, über den Brief, den Ibas an Maris geschrieben haben soll, sowie über die gegen den rechten Glauben und den Cyrillus gerichteten Schriften des Theodoret. Gegen Ibas und Theodoret wurde das Anathem nicht ausgesprochen. Die Bischöfe des Abendlandes billigten das Judicatum nicht. Papst und Kaiser kamen überein, es solle ein allgemeines Concil unter Theilnahme der abendländischen Bischöfe gehalten werden; bis dahin solle alles Disputiren über die drei Capitel und jeder neue Schritt in dieser Sache untersagt bleiben. Dem Papste soll sein Judicatum einstweilen zurückgegeben werden. Justinian brach aber bald das mit Vigilius abgeschlossene Uebereinkommen. Es wurde am kaiserlichen Hof von vielen griechischen Bischöfen eine neue Schrift gegen die drei Capitel verlesen und von ihnen unterzeichnet. Der Kaiser veröffentlichte (551) ein neues Edict und zugleich Glaubensbekenntniß. Es enthielt 13 Anathematismen mit der Widerlegung verschiedener Einwände der Vertheidiger der drei Capitel. Der Papst verwahrte sich gegen diese Verletzung des Uebereinkommens. Er untersagte den Bischöfen, das Edict zu unterzeichnen, sonst werde er sie mit dem Bann belegen. Der Kaiser war erbittert über diesen Widerstand und dachte daran, den Papst und seine Gefährten gefangen zu nehmen. Vigilius flüchtete sich in die Kirche St. Peter bei dem Hormisdaspalast, wo er seine frühere Erklärung bekräftigte. Der Kaiser sandte ihm Soldaten nach, um ihn gewaltsam zu entfernen. Als aber das Volk und die Soldaten für den Papst eintraten, ließ ihm der Kaiser sagen, es werde ihm kein Leid geschehen, kehre er in den Placidapalast zurück. Der Papst that es. Man beraubte ihn aber seiner treuen Diener, umgab ihn mit bestochenen Spionen und fälschte selbst seine Handschrift: da floh er über den Bosporus nach Chalcedon in die Kirche der hl. Euphemia. In einem Rundschreiben vom 5. Februar 552 gab er der Christenheit das Vorgegangene kund. Theodor Askidas und andere Bischöfe baten den Papst um Verzeihung. Jetzt kehrte Vigilius nach Constantinopel zurück. Am 5. Mai 553 ließ der Kaiser eine Synode eröffnen mit zusammmen 151 Bischöfen. Vigilius verweigerte die Theilnahme an den Berathungen. Die meisten abendländischen Bischöfe fehlten. Auch hatte noch kein Papst

persönlich an den Synoden des Orients theilgenommen und Cöleſtin auch ſeinen Legaten unterſagt, in Disputationen ſich einzulaſſen und als Partei zu erſcheinen. Die Synode verurtheilte die drei Capitel. In der letzten Sitzung erließ die Synode 14 mit den 13 Juſtinians übereinſtimmende Anathematismen. Hier waren 165 Biſchöfe zugegen. Nach dem längeren lateiniſchen Texte der Acten ſoll auch der Kaiſer befohlen haben, den Namen des Papſtes aus den Diptychen (öffentliche Tafeln, die in der erſten Kirche während des hl. Opfers vorgeleſen wurden und die Namen derer enthielten, die Liebesgaben darbrachten, ſowie die Namen der höchſten Behörden, der Biſchöfe, der Heiligen und Bekenner, der Verſtorbenen u. ſ. w.) zu ſtreichen, jedoch „unbeſchadet der Gemeinſchaft mit dem apoſtoliſchen Stuhle". Der Papſt ſoll während der Synode dem Kaiſer das ſogen. Constitutum vom 14. Mai[1]) zugeſandt haben, welches die Unterſchriften von 16 Biſchöfen trug. Darin waren 60 aus Schriften des Theodor von Mopſueſtia ausgezogene Sätze verworfen, dagegen die Verdammung der Perſon des Theodor und der zwei anderen Capitel verboten. Man ließ dem Papſt keine Ruhe; er ſoll ſelbſt in's Exil geſchleppt worden ſein. In einer Conſtitution vom 23. Februar 554 ſprach er die Verurtheilung der drei Capitel entſchieden aus. Sein Urtheil ſtimmte ſomit mit demjenigen der eben gehaltenen Synode überein; letztere erhielt auch nach und nach den Namen des fünften ökumeniſchen Concils. Vigilius ſtarb auf der Heimreiſe nach Rom. „In der Glaubensfrage war er ſelbſt niemals ſchwankend, wohl aber in der Zweckmäßigkeits-(Opportunitäts-)Frage darüber, ob es rathſam oder nothwendig ſei, namentlich Männer und Schriften zu verdammen, die das Concil zu Chalcedon geſchont hatte, ein Urtheil zu erlaſſen, das von den Monophyſiten (die nur eine Natur (die göttliche) in Chriſto annahmen) als ein Triumph ihrer Sache angeſehen werden konnte, das den meiſten Abendländern aus gleichem Grunde wegen der vermeintlichen Herabwürdigung der Synode von Chalcedon höchſt verhaßt und neue Spaltungen zu erzeugen im Stande war, anſtatt die alten

[1]) Das fragliche Actenſtück wird von mehreren Gelehrten beanſtandet, z. B. von Damberger, Synchroniſche Geſchichte der Kirche . . . Regensburg 1850. 1. Bd. Kritikheft S. 90. Nach der Aeußerung Juſtinians an die Concilväter, daß Vigilius „ſtets in derſelben Meinung verharrte", erſcheint die erwähnte Sinnesänderung immerhin auffallend.

zu beseitigen. Daß diese Besorgnisse guten Grund hatten, hat die Folgezeit erwiesen.“ [1])

3. Die meletianische Spaltung in Antiochien (das antiochenische Schisma). Im Jahre 330 war Eustathius, Bischof von Antiochien, von den Eusebianern entsetzt worden. Die katholischen Anhänger des entsetzten Bischofs bildeten eine eigene Gemeinde und hielten sich von den arianischen Bischöfen fern. Im Jahre 361 erhoben die Arianer an Stelle des nach Byzanz versetzten Bischofes Eudoxius den bisherigen Bischof von Sebaste, Meletius, auf den antiochenischen Stuhl. Als aber Meletius katholisch predigte, verbannten sie ihn nach Melitene. Der Arianer Euzoius kam an seine Stelle. Als Meletius nachher zurückkehrte, erkannten ihn die Eustathianer nicht an, weil er von den Arianern eingesetzt worden war und nicht energisch genug für die katholische Sache eingetreten war. Da gab es in Antiochien drei Parteien: Eustathianer, Meletianer, Arianer. Lucifer, Bischof von Cagliari, der den Frieden vermitteln sollte, vergrößerte nur die Spaltung, indem er den Priester Paulinus zum Bischof einsetzte. Im Jahre 378 vereinigten sich die beiden katholischen Parteien dahin, daß sie den Ueberlebenden, sei es Meletius oder Paulinus, als alleinigen Bischof anerkennen wollten. Als aber Meletius im Jahre 381 zu Constantinopel starb, wählten die Meletianer den Priester Flavian zum Bischof. Auch die Anhänger des Paulinus wählten nach dessen Tod den Evagrius zu ihrem Bischof (388). Evagrius starb schon im Jahre 392. Es wurde ihm kein Nachfolger gegeben. Flavian erhielt im Jahre 398 die Anerkennung des römischen Stuhles. Einige Eustathianer wollten Flavian nicht als Bischof anerkennen und beharrten in der Trennung bis 415. Bischof Alexander war mit seiner ganzen Gemeinde an einem Festtage in die Kirche der Eustathianer gezogen; da stimmten Alle zusammen in Gebet und Gesang ein und zogen vereint in feierlicher Procession in die große Hauptkirche zurück. So wurde die Einheit in der antiochenischen Kirche wieder hergestellt.[2])

4. Das große occidentalische (päpstliche) Schisma. (1378—1417.) Wie in der Kirchenprovinz Antiochien, so war auch zur Zeit des großen occidentalischen Schismas die Spaltung

---

[1]) Hergenröther, Handb. der allg. Kirchenq. Freiburg 1884 I 504.
[2]) Näheres bei Ballerini, De vi et ratione primatus p. 327.

eine rein zufällige, persönliche[1]) und kein formelles Schisma. Keine Obedienz dachte daran, sich von der Kirche zu trennen, und die Frage bewegte sich nicht um die Nothwendigkeit eines Mittelpunktes der Einheit (Papst), sondern um die Rechtmäßigkeit desselben.[2]) Jeder war überzeugt, daß es nur ein rechtmäßiges Oberhaupt in der Kirche geben könne, mit dem Alle vereint sein mußten, aber ein Theil der Christenheit täuschte sich in der Frage, welche Person denn jetzt der Träger der einen obersten Gewalt sei.

Der Papst Clemens V. hatte seinen dauernden Sitz in Avignon genommen, wo die Päpste 70 Jahre lang residirten. (1309—1378.) („Babylonische Gefangenschaft".) Gregor XI. kehrte endlich auf Bitten der hl. Catharina von Siena nach Rom zurück und starb daselbst im Jahre 1378. Nach seinem Tode wählten die 16 in Rom gegenwärtigen Cardinäle zum Papst den Erzbischof von Bari, einen gelehrten Canonisten und sittenstrengen Prälaten. Das römische Volk hatte die Cardinäle ersuchen lassen, nur einen Römer oder Italiener zu wählen. Es fehlte nicht an tobenden Rufen vor dem Vatican, aber alle Tumulte waren nicht von der Art, die Wahlfreiheit aufzuheben. Zwölf Cardinäle nahmen am Nachmittng eine zweite, ganz freie Wahl vor, die wieder auf den Erzbischof von Bari fiel. Der neue Papst Urban VI. wurde allgemein anerkannt; die anwesenden Cardinäle wohnten seiner Krönung bei. Auch in Avignon wurde demselben gehuldigt, nachdem die sechs dort residirenden Cardinäle ihn auch anerkannt hatten. Der neugewählte Papst entzweite sich aber leider sehr bald durch sein schroffes Benehmen, seinen rücksichtslosen Eifer mit den Cardinälen, die zum größten Theile nach Anagni entwichen. Bald darauf erklärten die Ultra-

---

[1]) Ballerini, De potestate ecclesiastica c. 5. 6.

[2]) Ueber das große Schisma siehe u. A.: Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik. Tübingen 1864—1865. I 326 ff. Hefele, Conciliengeschichte, Freiburg i. Br. 1890. VI. 727 ff. Bauer, Das große abendl. Schisma (Stimmen aus Maria-Laach) 1871. I S. 333 ff. Hergenröther, Handbuch der Kirchengeschichte. Freib. i. Br. 1885. II 627 ff. (mit vielen Quellenangaben) Christophe, Gesch. des Papstthums während des 14. Jahrh. Paderborn 1853—1854. II. und III. Bd. Döllinger, Lehrbuch der Kirchengesch. Regensb. 1843. Bd. 2. Pastor, Gesch. der Päpste, Freib. i. Br. 1886. I 95—159. Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Berl. 1867. Bd. II. Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1858.

montanen (so nannte man die französisch gesinnten Cardinäle) die Wahl des Papstes Urban VI. für ungültig, weil erzwungen. Letzterer erbot sich, seine Ernennung durch ein Concil prüfen zu lassen. Die französischen Cardinäle zürnten ihm, weil er ihr Ansinnen zurückgewiesen hatte, mit ihnen nach Avignon zu ziehen. Die Ultramontanen wählten am 20. Sept. 1378 im Conclave zu Fondi, in der Burg der Gaetani, den 36jährigen Cardinal Robert, Bischof von Cambray, einen ehrgeizigen und prachtliebenden Mann zum Gegenpapst (Clemens VII. 1378 bis 1394). Urban VI. hoffte durch Milde und Verbesserung seiner aus zu großer Strenge hervorgegangenen Fehlgriffe, durch die Mahnungen der christlichen Fürsten (u. A. des Kaisers Carl IV. und seines Sohnes, des Königs Wenzel), durch Ernennung 20 neuer Cardinäle die Verirrten zur Rückkehr zu bringen. Erst als Frankreichs Vorgehen seine Hoffnungen vereitelte, erließ er die Bannbulle gegen den Gegenpapst sammt seinen Genossen. Der größere Theil der christlichen Welt beharrte in der Treue gegen Urban. Er starb am 15. Oct. 1389. Auf ihn folgte der 40jährige Cardinal Petrus Tomacelli als Bonifaz IX. (2. Nov. 1389). Es war ein fähiger und sittenreiner Mann. Um den von ihm Getrennten die Rückkehr zu erleichtern, erbot er sich, Robert als seinen Legaten und Generalvicar außerhalb Italiens, Englands und Portugals anzuerkennen und seine Cardinäle in ihrer Würde zu belassen. Er schrieb auch an den König von Frankreich und beschwor ihn, sich für die Herstellung der kirchlichen Einheit thätig zu erweisen. Der Gegenpapst starb am 16. Sept. 1394 an einem Schlagfluß, im Alter von 52 Jahren. Der König von Frankreich forderte die Cardinäle zu Avignon auf, einstweilen die Wahl eines Nachfolgers zu verschieben. Diese, den Inhalt des königlichen Schreibens wohl errathend, ließen dasselbe bis nach dem Schluß des Conclaves uneröffnet. Von den 21 Cardinälen hatten jedoch 18 einen Act beschworen, daß jeder von ihnen als Papst an der Tilgung des Schismas arbeiten und nöthigenfalls auch resigniren wolle. Sie wählten also am 28. Sept. 1394 zum Gegenpapst den Cardinal Peter de Luna (Benedict XIII.). Im Jahre 1398 beschloß eine große Versammlung der französischen Geistlichen und Gelehrten (11 Erzbischöfe, 60 Bischöfe u. s. w.) die gänzliche Lossagung Frankreichs von der Obedienz des Gegenpapstes. Der König bestätigte den Beschluß. Nichts konnte indeß den starrsinnigen Peter de Luna

beugen; er wollte nicht resigniren, um so weniger, als sich bald eine Reaction zu seinen Gunsten zeigte. Im April 1399 versprach er zu resigniren, wenn Bonifaz IX. abdanke, sterbe oder verjagt werde. Der Papst hielt an seinem Rechte fest. Er herrschte ruhig in Rom, wo er auch am 1. Oct. 1404 verstarb. Die römischen Cardinäle erwählten nun am 17. Oct. den Cardinal Cosmato Migliorati zum Papst. Letzterer, gelehrt und tugendhaft, nahm den Namen Innocenz VII. an. Unterdessen hatte der Gegenpapst sich auf Kosten der französischen Pfründen ein stattliches Heer verschafft und zog nach Italien. Er gewann Pisa und wollte seinen Sitz in Rom nehmen. Aber es gelang ihm nicht. Frankreich wandte sich immer mehr von dem Gegenpapste ab. Nach dem Tode Innocenz' VII., am 6. Nov. 1406, wählten die römischen Cardinäle den hochbetagten, biederen und sittenreinen Cardinal Angelo Corrario aus Venedig, der den Namen Gregor XII. annahm. Noch vor seiner Krönung richtete er ein schönes Schreiben an Peter de Luna, andere an dessen Cardinäle, die Fürsten, Bischöfe und Universitäten, worin er den größten Unionseifer an den Tag legte. Dieses Verfahren rief große Begeisterung hervor. Die in Paris versammelten Prälaten erklärten feierlich, Benedict könne jetzt nicht mehr die Abdankung verweigern, ohne sich als ein faules Glied, als Schismatiker zu erweisen. Eine große Synode der französischen Kirche zu Paris (1408) kündigte ihm die Obedienz auf. Da die feindlichen Parteien sich nicht einigen konnten, so schrieben sie ein Concil auf den 25. März 1409 nach Pisa aus. Mit großen Erwartungen wurde dieses Concil im dortigen Dom eröffnet. Zur Zeit seiner höchsten Frequenz zählte es 22 (24?) Cardinäle, 4 Patriarchen, 80 Bischöfe. . . . Die Synode entschied sich zur Absetzung des Papstes und Gegenpapstes, „weil sie durch ihre Unversöhnlichkeit gegen den Artikel: „ich glaube an eine heilige und apostolische Kirche" gesündigt, mithin sich der Häresie schuldig gemacht hätten" (!), eine Consequenzmacherei, die ebenso unberechtigt war, als die krankhafte Heftigkeit, mit der die Synode in aller Eile zur Wahl eines neuen Papstes überging, während doch der Anhang des Papstes ein sehr bedeutender war. Ohne weitere Unterhandlungen mit dem allerdings nicht erschienenen Papst, wurde der 70jährige Cardinal Pietro Filargo aus dem Minoritenorden als Alexander V. gewählt (26. Juni 1409). Letzterer war ebensowenig legitim als das Concil von

Pisa selbst. Denn dieses Concil war kein ökumenisches, da es nicht vom legitimen Papst berufen wurde: es fehlte ihm auch die allgemeine Anerkennung. Die Kirche rechnet es auch nicht zu den allgemeinen Concilien. Die Synode von Pisa hatte kein Recht, den Papst abzusetzen, und deshalb auch kein Recht, einen neuen einzusetzen. Ludwig II. von Anjou hatte dem König Ladislaus mehrere von diesem besetzte Orte des Kirchenstaates und 1410 auch die Stadt Rom entrissen, wo nun Alexander V. zum Papst ausgerufen wurde. Alexander V. kam aber nicht nach Rom; er starb schon am 3. Mai 1410 zu Bologna. Das Conclave wählte am 17. Mai den Cardinal Baldassare Cossa, der den Namen Johann XXIII. annahm. Cossa war nicht das moralische Scheusal, als welches ihn seine Feinde später darzustellen suchten. Aber er war mehr Kriegsmann als Cleriker. Als er zum Papst gewählt wurde, war er noch nicht Priester. Er ließ sich am 24. Mai zum Priester weihen und den Tag darauf consecriren. Nach strengem Rechte kann seine Legitimität ebenso wenig wie die seiner Vorgänger anerkannt werden. Man bezeichnet die beiden als „Pisaner Päpste". Ladislaus, König von Neapel, vertrieb den Papst Johann XXIII. mit Gewalt aus Rom, wo die Truppen Neapels wie Barbaren hausten (18. Juni 1413). Um die Einigung der Kirche zu erzielen, wurde ein allgemeines Concil ausgeschrieben. Dieses 16. ökumenische (allgemeine) Concil fand in Constanz statt (1414—1418). Diesen erhabenen Charakter erhielt es aber erst in seinen letzten Sitzungen, wo Concil und Papst in Einigkeit handelten. Zur Zeit seiner stärksten Frequenz tagten in Constanz 3 Patriarchen, 24 Cardinäle, 33 Erzbischöfe, 150 Bischöfe und an 300 Doctoren. Am 16. Nov. 1414 wurde die erste Sitzung gehalten und das Concil unter dem Vorsitze des Papstes Johannes XXIII. eröffnet. Die Anklagen, die sofort gegen ihn laut wurden, setzten diesen so in Schrecken, daß er seine Bereitwilligkeit zur Resignation erklären ließ. Als damit Ernst gemacht werden sollte, entwich er nach Schaffhausen, Breisach, um den Weg nach Avignon zu gewinnen. Er wurde in Freiburg von Markgraf Friedrich von Brandenburg ergriffen und nach Radolfzell in Haft gebracht. Unterdessen hatte das Concil ausgesprochen, „als ökumenisch berufen, könne es durch die Entfernung des Papstes nicht aufgelöst noch verlegt werden, alle Strafen, welche Johann über die Mitglieder ausspreche, seien nichtig, jeder Christ, auch der Papst, sei

seiner Gewalt zum Gehorsam verpflichtet in dem, was den Glauben[1]) und die Ausrottung des in Rede stehenden Schismas und die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern betreffe."

Dieser Artikel war von der französischen, deutschen und englischen Nation ohne Beiziehung der italienischen und der Cardinäle in der Generalcongregation vom Charfreitag (29. März 1415) aufgestellt worden. Die Cardinäle wollten nicht an der Sitzung der Synode theilnehmen, wo dieser Artikel als Synodalbeschluß verkündigt werden sollte. Vier blieben in der That weg; die acht anwesenden erklärten, daß sie bloß zur Vermeidung von Aergerniß sich eingefunden hätten, nicht aber zur Billigung der Beschlüsse dieser Sitzung (6. April 1415). „So hatte eine theologische Partei in leidenschaftlicher Erregung ohne ernste Berathung in nicht ganz neun Tagen einen Beschluß von der größten Tragweite, der die im ganzen Mittelalter herrschende Lehre umstürzen sollte, zu Stand gebracht. Es war aber der Beschluß einer hauptlosen Versammlung, gefaßt ohne Vertretung der römischen Kirche, ja im Widerspruch gegen die Cardinäle, auf eine nicht der Weise der alten Concilien entsprechende Art durch eine Mehrheit von großentheils unberechtigten Personen, die von drei Obedienzen nur eine repräsentiren konnten. Nach dem Wortlaute konnte die ausgesprochene Superiorität des Concils über den Papst wohl auf den Fall des damaligen Schismas beschränkt werden, und in diesem Sinne haben Viele damals und später das Decret verstanden; aber nach den Gesinnungen und Thaten der Urheber hatte es eine allgemeine und dogmatische Bedeutung. So aber war es in Widerspruch mit der göttlichen Verfassung, führte zu neuen Spaltungen und zu einer Verletzung des göttlichen Rechtes des Primates." [2])

Der gelehrte Historiker Hefele bemerkt zu diesem Beschlusse: „So hatte jetzt die Constanzer Synode den berühmten Satz von der Superiorität eines allgemeinen Concils über den Papst feierlich ausgesprochen. Die charakteristische Noth jener Zeit

[1]) In den ältesten Handschriften soll das Wort fides (Glaube) stehen. Vgl. Friedrich, Sitzungs-Bericht der Münch. Acad. der Wiss. Hist. Kl. 4. Febr. 1871 gegen die Analecta juris pontif. Rom. 1867—68, welche statt des Wortes fidem das Wort finem (das Ende und die Ausrottung . . .) setzen.

[2]) Hergenröther, Handb. der Kirchenq. Freiburg 1885, II 680.

drängte zu einem solchen Decret, als dem einzigen Heilmittel für den schrecklichen Mißstand, daß sich drei Prätendenten um die Tiara stritten. Für einen solchen Fall, wo es strittig war, wer der wahre Papst sei, und die Hoffnung auf Erledigung dieser brennenden Frage durch freiwillige Cession sichtlich dahinschwand, mochte man keinen anderen Ausweg wissen, als die Unterwerfung unter den Spruch eines (vermeintlichen) allgemeinen Concils. Aber die Constanzer gingen weiter, als die Noth der Zeit forderte, und wollten eine für alle Zeiten und Verhältnisse geltende ganz allgemeine These aufstellen und sie mit dogmatischem Nimbus umkleiden. Als die Constanzer Versammlung dies erklärte, hielt sie sich allerdings selbst für ein ökumenisches Concil; allein die Nachwelt kann ihr diesen erhabenen Charakter nur in ihren letzten Sitzungen zuerkennen (Sitzung 41—45), für jene Zeit, wo Concil und Papst (Martin V.) in Einigkeit handelten. Die Behauptung der Gallicaner aber, daß Martin V. auch die früheren Sitzungen von Constanz und damit die Decrete der 5. Sitzung approbirt habe, ist sicherlich unrichtig. Martin hat von den Constanzer Beschlüssen nur das bestätigt, was in materiis fidei conciliariter et non aliter nec alio modo decretirt worden sei, aber nach seiner eigenen Auffassung und nach der Ansicht des ganzen Cardinalcollegiums war, wie wir von d'Ailly[1]) erfahren, nicht conciliariter beschlossen, was ohne die Zustimmung der Cardinäle bloß durch die Stimmenmehrheit der Nationen decretirt worden war. Und dies trifft gerade im vorliegenden Falle zu."[2]) Die Leipziger Handschrift, deren Bericht auch durch Harduin (Conciliorum collectio VIII 900) aufgenommen wurde, gibt die Erklärung allem nach am vollständigsten und getreuesten wieder, der Schlußsatz lautet in deutscher Uebersetzung: „Nachdem dies also vorgetragen, dargethan, untersucht und beantragt war, gebot der hl. Vater der Papst, da einige andere noch viel sprachen und viel Unruhe verursachten, allen Schweigen und gab in Bezug auf das vorhin Erwähnte die Antwort: er wolle, daß alles und jedes, was durch das gegenwärtige heilige, allgemeine Concil in Sachen des Glaubens festgesetzt, beschlossen und verordnet worden, als Concilsbeschluß festgehalten und beobachtet und demselben

[1]) In Gerson Opp. ed. du Pin. II 940.
[2]) Hefele, Conc.-Gesch. Freib. i. B. 1869, VII 104.

nie und in keiner Weise zuwidergehandelt werde. Und die also in concilsmäßiger Weise beschlossenen Dinge heißt der Papst gut, alles, was auf dem Concil in concilsmäßiger Weise in Sachen des Glaubens verhandelt worden ist, und bestätigt es, aber nicht anders und in keiner anderen Weise." Professor Funk theilt die Ansicht Hefele's nicht und sagt, daß die Worte des Papstes eine ganz bestimmte Beziehung haben und nicht ohne weiteres auf das Concil als Ganzes übertragen werden dürfen. Er schreibt: „Der Sachverhalt ist kurz folgender. Aus Anlaß des Krieges zwischen Polen und dem Deutschorden hatte der Dominicaner Joh. von Falkenberg, wie man sagte, im Auftrage der Deutschherren, eine heftige Schmähschrift gegen Polen verfaßt, in der er behauptete, es sei erlaubt, den König und alle seine Unterthanen zu tödten. Die Angelegenheit wurde in Constanz verhandelt und die Schrift zunächst durch die Versammlungen der Nationen verurtheilt. Die Polen betrieben noch weiter eine Verurtheilung durch das Concil als solches, da nur einem derartigen Beschluß Gesetzeskraft zukam, und sie fanden dabei die Unterstützung der Franzosen, da der Franciscaner Johann Petit in Frankreich eine ähnliche Lehre vorgetragen hatte. Das Concil, machte man geltend, werde seiner zweiten Hauptaufgabe, der Ausrottung der Häresie, nicht genügen, wenn es jener gefährlichen Lehre nicht entgegentrete, und sich vielerlei Vorwürfe zuziehen. Da aber dem Antrag früher nicht entsprochen wurde, wurde er noch in der letzten Sitzung eingebracht, und dies, nachdem mit der üblichen Entlassungsformel der offizielle Schluß bereits verkündet war. Die Angelegenheit veranlaßte heftige Debatten; einige erregten geradezu Tumult; die Sitzung drohte sich ungebührlich in die Länge zu erstrecken; eben sollte ein einschlägiges Schriftstück vorgelesen werden, als durch das Eintreten des Papstes die Verhandlungen abgeschnitten wurden. Martin gebot Stillschweigen und gab zuerst selbst, hernach durch den Consistorialadvocaten Augustin von Pisa die bereits bekannte Erklärung. Der Vorgang wird in den verschiedenen Berichten oder Handschriften in der Hauptsache durchaus übereinstimmend dargestellt . . . Die Worte des Papstes beziehen sich auf die Falkenberg'sche Angelegenheit." (Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. Paderborn 1897. I 490.) In der Schrift: Die Konstanzer Reformation 1867, S. 263—280, hat Hübler zuerst dieser Auf-

fassung Ausdruck gegeben. Später hat auch Hefele die Richtigkeit dieser Auffassung anerkannt. (Conciliengesch. 2. Aufl. 1873. I 52.) Funk bemerkt aber mit Recht: „Wenn aber die Schriftstücke oder die schriftlich überlieferten Aussprüche des Papstes, die für die Ansicht, Martin V. habe einige Decrete des Concils verworfen, zu sprechen scheinen, in Wahrhheit sich nicht beweisen, ist dann etwa anzunehmen, er habe wirklich alle Beschlüsse der Synode anerkannt? Sicherlich nicht. Selbst wenn er etwa unter den Cardinälen sich befunden hätte, welche der 4. und 5. Sitzung anwohnten, was aber nicht der Fall ist, so würde er doch als Papst den damals ausgesprochenen Grundsatz von der Superiorität des Concils über den päpstlichen Stuhl nicht anerkannt haben. Das that er so wenig als seine Nachfolger. Daraus folgt aber nicht, daß er seinem verwerfenden Urtheil auch schriftlichen Ausdruck gab oder es sonst zu weiterer Kenntniß brachte. Und der Grund seines Schweigens liegt nahe. Die Zeitverhältnisse gestatteten ihm nicht, zu reden, und wenn er je gesprochen haben sollte, so kam von seinen Worten wenigstens nichts auf die Nachwelt. Wenn man daher mit Rücksicht auf die oben besprochenen Documente bemerkte, er habe „offenbar im Interesse des Friedens nicht deutlicher sich aussprechen wollen", so ist, da jene Schriftstücke die ihnen früher zugeschriebene Bedeutung nicht haben, so vielmehr zu sagen, daß das gleiche Interesse ihn bewog, die Frage überhaupt nicht in die Oeffentlichkeit zu bringen." (Funk, l. c. S. 497—498.)

Johann XXIII. wurde in der Sitzung vom 29. Mai 1415 abgesetzt und nach dem Schlosse Gottlieben bei Konstanz gebracht, von da nach Heidelberg und Mannheim. Später warf er sich in Florenz dem neuen Papste zu Füßen und wurde dann Decan des Cardinalcollegiums und Bischof von Tusculum. Er starb bald darauf (1419). Gregor XII. hatte dem Concil seine Entsagung angezeigt (4. Juli 1415), welche mit großer Befriedigung angenommen wurde. Der Gegenpapst Peter de Luna wollte nicht abdanken und wurde deshalb in der Sitzung vom 26. Juli 1417 als Schismatiker und Meineidiger entsetzt. Er lebte auf dem festen Bergschlosse Peniscola an der catalonischen Küste. Vor seinem Tode ernannte er vier Cardinäle. Drei von diesen wählten den Canonicus von Barcelona, Aegidius Munoz, zum Gegenpapste, der sich Clemens VIII. nannte und am 26. Juli 1429 seine Würde niederlegte. Der vierte

Cardinal, der sich in Frankreich befand, protestirte gegen diese Wahl und ernannte sich einen eigenen Papst, der Benedict XIV. geheißen haben soll. Die Posse wurde geheim gehalten bis 1429. Der angebliche Benedict XIV. blieb in der Dunkelheit und verschwand spurlos aus der Geschichte, als der Graf von Armagnac, der hartnäckigste Beförderer des Schismas, endlich demselben entsagte.

Am 11. Nov. 1417 wählten 23 Cardinäle, die dem Concil beiwohnten und welchen je 6 Deputirte jeder Nation beigegeben waren, den Cardinal Oddone Colonna zum Papst, welchem sofort als Martin V. (1417—1431) gehuldigt wurde. So war die kirchliche Einheit wieder hergestellt. Auch während des großen Schismas bestand die Einheit der Kirche im Dogma fort; alle Katholiken hielten den römischen Papst für das Oberhaupt der Kirche; die Verschiedenheit bestand nur in der thatsächlichen und persönlichen Frage, wer legitimer Papst sei.

Der besseren Uebersicht wegen geben wir hier noch das Verzeichniß der Päpste und Gegenpäpste[1]) der damaligen Zeit.

Päpste:

Urban VI. 1378—1389.
Bonifaz IX. 1389—1404.
Innocenz VII. 1404—1406.
Gregor XII. 1406, resignirt 1415.
Martin V. 1417—1431.

Gegenpäpste:

Clemens VII. 1378—1394.
Benedict XIII. 1374—1423.
Alexander V. 1409—1410. } „Pisaner
Johann XXIII. 1410—1415. } Päpste."
Clemens VIII. 1424—1429.
Benedict XIV. 1429—?

[1]) Die Kirche hat diese Gegenpäpste nie als Päpste anerkannt; die Namen der Avignoner Gegenpäpste kommen deshalb später wieder bei rechtmäßigen Päpsten (Clemens VII. 1523—1534, Benedict XIII. 1724 bis 1730, Clemens VIII. 1592—1605, Benedict XIV. 1740—1758) vor. Die „Pisaner Päpste" jedoch wurden auch später noch vielfach für rechtmäßige Päpste gehalten.

2. Die Heiligkeit.

Die protestantischen Secten sind nicht heilig in ihrer Lehre, da letztere nur ihr eigenes Werk ist und die gänzliche Unfähigkeit des Menschen zum Guten hervorhebt. „Alles, was du anfängst, ist Sünde und bleibt Sünde; du kannst nichts als sündigen, thue, wie du willst.“ [1]) Die Lehre, daß der Glaube allein rechtfertige, die guten Werke dagegen unnütz, ja schädlich seien, ist nicht dazu geeignet, die Menschen zur Heiligkeit zu erziehen. Luther schrieb an Melanchthon: „Sei ein Sünder und sündige stark, aber glaube noch stärker. So lange wir leben, müssen wir Sünden begehen.“ [2]) „Es ist nicht zu leugnen, daß die protestantische Orthodoxie von Luther an die Bedeutung des sittlichen Lebens geringgeschätzt, daß sie Dogma und Bekenntniß zu einem Ruhepolster der geistigen Trägheit und sittlichen Schlaffheit gemacht hat.“ [3]) Auch der protestantische Cultus ist nur von Menschen angeordnet. Hat man nicht gerade jene Cultusacte, die am meisten heiligend wirken, wie das Sacrament der Buße, das Sacrament des Altars, verworfen! Diese Secten können keinen einzigen Heiligen aufweisen. Es gibt bei ihnen rechtschaffene, religiös-gesinnte Menschen; das leugnet Niemand. Heilig sind aber solche, welche durch heroische Tugend zu einer erhabenen Stufe sittlicher Vollkommenheit durchgedrungen sind. Solche Heilige kann nur die römisch-katholische Kirche aufweisen, und Gott hat vielfach durch Wunder diese Heiligkeit bestätigt.

Die katholische Kirche ist heilig in ihrer Lehre, indem sie den Menschen zur sittlichen Vollkommenheit erzieht. Nicht ein Punct in ihrer Lehre kann aufgezeigt werden, in welchem die sittliche Tendenz nicht hervortrete. Sie ist heilig in ihrem Cultus und in ihren Sacramenten, welche die Menschen entsündigen und heiligen. Sie ist heilig in ihren Gliedern, in dem Sinn, daß sie stets Heilige erzeugt hat und noch erzeugt. Unzählbar ist die Schaar dieser Heiligen.

Was die einzelnen Vorwürfe betrifft, mit welchem protestantische Gegner die Unheiligkeit der päpstlichen Kirche nachweisen wollen, so ist zu bemerken, daß es sich nur um Klagen

[1]) Luther's Werke, Walch XI. 12.
[2]) De Wette, Luther's Briefe II 37. Vgl. Döllinger, Die Reformation III 24 ff.
[3]) Schenkel, Christenthum und Kirche. 1867. 2. Abth. S. 359.

gegen verschiedene Personen handelt. Es hat katholischerseits aber auch noch Niemand behauptet, daß die Mitglieder der katholischen Kirche das Privilegium der Freiheit von sittlichen Schwächen und Sünden hätten. Die schlimmsten Katholiken kann man übrigens noch „getrost" vielen Koryphäen der Reformation gegenüberstellen. Ferner erscheint oft das, was unsere Gegner von ihrem Parteistandpunct aus an einem Papste oder an einem Bischof zu scharfem Tadel und erheblichem Hasse bewogen hat, in der That unter den wirklichen Verhältnissen des Betreffenden sittlich groß und achtungswerth. Wir erinnern nur an den viel gelästerten Papst Gregor VII. und an den gleichzeitigen Erzbischof Anno von Köln. Nach gründlicher Prüfung ihrer Gesinnungen und Thaten erscheinen sie heute auch vor großen protestantischen Geschichtsforschern gerechtfertigt und achtungswerth. Wenn wir überhaupt die lange Reihe unserer Päpste genau betrachten, so kann sie vielmehr als ein merkwürdiges Zeugniß für die Heiligkeit der Kirche erscheinen. In der langen Reihe von 254 Päpsten durch achtzehn Jahrhunderte hinauf finden sich nur einzelne Päpste, gegen deren sittlichen Werth die Geschichte mehr oder weniger schwere Anklagen aufzustellen im Stande ist: eine unbedeutende Zahl gegenüber der langen Reihe, in welcher sich so viele Martyrer, ausgezeichnete Gelehrte, große Staatsmänner und bewunderte Heilige befinden.

Daß sich unter den früheren Bischöfen, die oft ohne jeglichen Beruf — ja selbst als Kinder — für einen Bischofsstuhl ausersehen wurden, auch viele befanden, die ihrem hohen Stande keine Ehre brachten, darf uns nicht wundern. Manche Personen übrigens, die in der Geschichte mit dem Titel und den Einkünften eines Bischofs geschmückt erscheinen und in ihrem Wandel Tadel verdienen, hatten die priesterliche und bischöfliche Weihe gar nicht empfangen oder sind erst später im Alter nach geänderter Lebensweise zur wirklichen Weihe gekommen (so die beiden Minister und Gehilfen des Kaisers Friedrich Barbarossa, die Erzbischöfe Reinald von Köln und Christian von Mainz).

Da protestantischerseits so oft auf die „schlechten Päpste" hingewiesen wird, so wollen wir hier diejenigen erwähnen, welche gewöhnlich als Zielscheibe der Verdächtigungen gegen das Papstthum dienen.

1. Stephan VII. (896—897.) Nach dem Tode des Papstes Formosus (4. April 896), dessen Tüchtigkeit und sitt-

lichen Ernst die Zeitgenossen rühmen, begann eine Zeit der tiefsten Erniedrigung für den päpstlichen Stuhl. Das Parteigewühl bemächtigte sich desselben. In den Zeitraum von acht Jahren (896—904) fallen neun Päpste. Der in einem Volkstumulte zum Papst erhobene Bonifaz VI. regierte nur fünfzehn Tage. Die spoletanische Partei erhob einen der Ihrigen, Stephan VII., auf den Stuhl Petri. Dieser beschimpfte das Andenken des Papstes Formosus. Er ließ den Leichnam desselben ausgraben und mit verstümmelten Fingern in die Tiber werfen, aus welcher der Leichnam jedoch gerettet und wieder beigesetzt wurde. Die Bosheit Stephans erregte allgemeine Entrüstung; bei einem Aufruhr wurde er gefangen genommen und im Kerker erdrosselt (897). In Betreff seiner Sitten ist nichts Nachtheiliges bekannt.

2. Sergius III. (904—911), war den Grafen von Tusculum (Frascati) entsprossen. Von Stephan VI. zum Diakon geweiht, hatte er sich den Ruf eines begabten, aber ehrgeizigen und unruhigen Mannes erworben. Vielfach von Familienrücksichten geleitet, hatte er gegen den Papst Formosus conspirirt und in Rom der papstfeindlichen Partei sich angeschlossen. Vor Erhebung Johannes' IX. wollte er sich des Pontificats bemächtigen, wurde aber vertrieben. Nach einer siebenjährigen Verbannung kam er nach Rom zurück und bestieg den Stuhl Petri (29. Januar 904). Wegen seiner Geistesgaben hatte er viele begeisterte Anhänger, aber ebenso viele Gegner. Die Verbannung hatte ihn härter und erbitterter gemacht; allmählich jedoch wurde er weicher und versöhnlicher. Sonst war Sergius ein tüchtiger Oberhirt. Er forderte die Bischöfe zur Bekämpfung der griechischen Irrthümer auf u. s. w. Was gegnerischerseits gegen seine Sittenreinheit aufgebracht wird, beruht nur auf Verleumdung.[1])

Johannes XII. (955 – 964) war der Sohn des Fürsten und Senators Alberich II. Sein Vater wollte seiner Familie die Herrschaft in Rom sichern, ließ sich vor seinem Tode (954) in die Peterskirche tragen und nahm dort dem Adel den Schwur ab, seinen Sohn und Erben Octavian bei der nächsten Papstwahl zum Papst zu wählen. So wurde im folgenden Jahre der achtzehnjährige Octavian zum Papst gewählt und am

[1]) Vgl. Griechische Papstchronik, C. Migne, t. III, p. 408 sqq. Höfler, Deutsche Päpste. Regensburg 1839. I. Beilage. VI. Hefele, Conciliengeschichte. Freiburg 1879. IV 576. Hergenröther, Handb. der Kirchengesch. Freiburg 1885. II. 28.

16. December 955 consecrirt. Er krönte Otto I. zum Kaiser, verband sich aber bald nachher mit dessen Gegnern. Der Kaiser hatte auch ungerechtfertigte Ansprüche auf den Kirchenstaat erhoben und schritt nun aus politischen Gründen gegen den Papst ein.[1]) Letzterer, an welchem Otto I. bis jetzt nichts auszusetzen hatte, wurde eines sittenlosen Lebenswandels angeklagt und von einer unter der Leitung des Kaisers in Rom versammelten Synode, der fünfzig italienische und deutsche Bischöfe beiwohnten, aufgefordert, sich zu rechtfertigen. Der Papst erschien nicht. Die Synode setzte ihn ab und wählte den Protoscriviarius Leo, einen von rechtschaffenem Wandel, aber gefügigem Geist und für Otto's Pläne passenden Mann, zum Papst. Diese Synode war natürlich nur ein Pseudo-Concil, und ihr Verfahren war rechtswidrig. Johannes XII. eroberte wieder Rom, cassirte die von Leo verrichteten Ordinationen, ließ den Ordinirten die priesterliche Kleidung abreißen und befahl ihnen, folgende Worte auf ein Papier zu schreiben: „Mein Vater Leo hatte nichts (von geistlicher Gewalt) und gab mir nichts." Der leichtsinnige Johannes XII. starb am 14. Mai 964 an den Folgen eines Schlaganfalles, im 27. Jahre seines Lebens. Durch seine Wiedereinsetzung hatte die Vorsehung sein Recht geschützt, durch seinen plötzlichen Tod seinen unwürdigen Wandel bestraft. Was an den gegen ihn erhobenen Anschuldigungen wahr ist, hat die Geschichte nicht festgestellt.[2])

4. Benedict IX. (1033—1044). Er folgte seinem Oheim, Johann XIX. im Januar 1033 als Jüngling von 18 Jahren und als der siebente Papst aus der tusculanischen Familie. Die Grafen von Tusculum betrachteten den Pontificat wie ein ihnen zugefallenes Erbtheil. Sie bestachen das Volk mit vielem Gelde und erhoben in ziemlich tumultuarischer Weise den leichtsinnigen Jüngling auf den Stuhl Petri. Benedict besaß hinlängliche Geistesanlagen und verrieth oft viel praktischen Verstand; hätte er eine bessere Erziehung genossen und seine Leidenschaften zügeln gelernt, er wäre ein tüchtiger Papst geworden. Benedict IX. verzichtete freiwillig (1045) auf seine Würde zu Gunsten des frommen Erzpriesters Gratianus (Gregor VI.). Später jedoch erhob er noch zweimal Ansprüche auf den päpstlichen

[1]) Siehe weiter oben: Apostolicität der Kirche.

[2]) Vgl. Höfler, Deutsche Päpste, I. S. 34 ff. Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit, 4. Aufl. I. S. 499 ff. Hefele, Conciliengeschichte. 2. Aufl. Freiburg. 1879. IV. 605—619. Reumont, Stadt Rom. II. S. 237 ff.

Stuhl. Während einiger Monate konnte er ihn auch behaupten unter dem Schutze der tusculanischen Partei. Als Papst Damasus II. inthronisirt wurde (17. Juli 1048), verließ Papst Benedict die Stadt, begab sich, nach der Meinung einiger, von Reue über seine Unthaten ergriffen und auf den Rath des frommen Abtes Bartholomäus, in das Kloster Grotta Ferrata bei Frascati und starb daselbst im Jahre 1056. Nach der Erzählung des Petrus Damiani[1]) aber scheint er in der Unbußfertigkeit gestorben sein.

5. Sixtus IV. (1471—1484) war 1414 bei Savona geboren. In früher Jugend trat er in den Franciscaner-Orden ein und wurde später General seines Ordens. Auch als Cardinal lebte er nach seiner Ordensregel und war ein geachteter dogmatischer Schriftsteller. Als Papst bewies er sich strenge in Sachen der Dogmen und der Disciplin. Rom und die Kirche verdanken ihm Vieles. Er sorgte auch trefflich für die Missionen und suchte mit allem Nachdruck die Türken zu bekämpfen. Der begabte Papst führte ein frommes, sittenreines Leben, und sein glänzender Pontificat ist nur durch einen beklagenswerthen Nepotismus (Begünstigung von Verwandten) verdunkelt. Bei seiner Erhebung hatte er im Ganzen 15 Neffen und Großneffen, denen er nun sehr entgegenkam. Man darf jedoch nicht vergessen, daß damals die Päpste sich nicht auf den römischen und einheimischen Adel verlassen konnten und zuverlässige Stütze an ihren Verwandten suchen mußten. Es ist ferner zu berücksichtigen, daß die von Sixtus emporgehobenen Verwandten meistens ihrer Stellung sich würdig erwiesen; so hat u. A. der Cardinal Julian schon mit 27 Jahren und später als Papst (Julius II.) außerordentliche Fähigkeiten bewiesen, und ihm kam an Geschäftsgewandtheit keiner gleich. Die unparteiische Geschichtsforschung hat bereits Einsprache erhoben gegen die Charakteristik, welche Infessura[2]), der leidenschaftlich erbitterte Anhänger der mit Sixtus IV. tödlich verfeindeten Colonna, von Sixtus IV. entworfen hat. „Was zunächst die schwere Anklage Infessura's, jene der schlimmsten Unsittlichkeit, anbelangt, so ist das eine Beschuldigung, welche in jener verderbten Zeit nur zu häufig dem Feind entgegen geschleudert wurde. Fiel doch

[1]) Epist. ad fratres Erem.

[2]) Diario della città di Roma. Muratori, Script. III, 2. 1111—1252. Neue Ausgabe: Roma 1890.

später selbst der sittenstrenge Adrian VI. der Schmähsucht der Renaissancezeit zum Opfer. Gräßliche Verbrechen dieser Art müssen anders bewiesen werden als durch ein „man sagt" und sonstigen Klatsch, den eine so verdächtige Autorität wie Infessura zusammenträgt.[1]) Kein unverdächtiger Zeitgenosse, keiner der zahlreichen Gesandten, die mit peinlicher Genauigkeit über alles, was sich in Rom ereignete, berichten, weiß etwas von derartigen Dingen; wohl aber hebt einer dieser Botschafter nach der Wahl Sixtus' IV. den untadelhaften frommen Wandel desselben hervor.[2]) Welche Fehler auch Sixtus IV. als Papst sonst beging, in moralischer und religiöser Beziehung ist bei ihm keine Wandlung zum Schlimmen eingetreten. Das zeigt schon allein die Thatsache, daß er sich einen Mann von so außerordentlicher Bußstrenge, wie den seligen Amadeus von Portugal, zum Beichtvater erwählte. Es liegen auch vollgiltige Zeugnisse dafür vor, daß Sixtus IV. seine religiösen Obliegenheiten mit Eifer, Würde und Ernst erfüllte und seine Schutzheiligen, den hl. Franz und die hl. Jungfrau Maria, ebenso innig verehrte, wie vorher. Mochten die Gichtschmerzen ihn noch so foltern, so ließ er sich doch nicht abhalten, die feierliche Ostermesse sitzend zu halten. „Mit rührender Ausdauer pilgert noch der gebrechliche Greis nach S. Maria del Popolo und della Pace, die er zu Ehren der hl. Jungfrau erbaut."[3]) — „Der Kornwucher Sixtus' IV., von welchem Infessura fabelt, bestand thatsächlich darin, daß der Magistrat der Annona oder Abondanza Getreide aufkaufte, dasselbe in Magazinen niederlegte und daraus den Bäckern zu einem bestimmten Preise lieferte, nach welchen der Brodpreis festgesetzt wurde. Mißbräuche von Seiten der Unterbeamten sind hier sicher vorgekommen; sie werden bei derartigen Maßregeln nicht ausbleiben, solange es Menschen gibt. Aber man kann deshalb doch nicht den Papst des Kornwuchers beschuldigen, der durch das neue System die Verproviantirung Roms erleichtern und sichern wollte. Thatsächlich hat die Annona gleich

[1]) Auch der Protestant Schmarsow gesteht: „Den Vorwurf lasterhafter Excesse zu beweisen, kann bei der Art unserer Quellen kaum unternommen werden." Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste, Freiburg 1889. II. 554.

[2]) Depesche des Nicodemus vom 9. Aug. 1471. Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste, II 659.

[3]) Pastor, Gesch. der Päpste. Freiburg 1889. II. 553 ff.

unter Sixtus' IV. Nachfolger das römische Volk vor Mangel geschützt, als der Herzog von Calabrien im Jahre 1485 in der Campagna lag und die Zufuhr abschnitt . . . Wie Sixtus IV. für das Wohl seiner Unterthanen besorgt war, zeigen seine Bemühungen, der Verödung der Campagna zu steuern und dort den Getreidebau zu beleben, seine Sorge für das Münzwesen, sowie sein Streben für Flußregulirung und Entsumpfung ungesunder Gegenden des Kirchenstaates . . . . Der von Infessura dem Papst gemachte Vorwurf des Geizes und der Grausamkeit muß gleichfalls vollständig zurückgewiesen werden."[1]) Der Protestant Schmarsow sagt: „Den Werth des Geldes kannte der Bettelmönch auch im Vatican noch so wenig, daß er baare Münze kaum daliegen sehen konnte, ohne sie durch seine Kämmerer an Freunde oder Arme zu vertheilen. Kein Papst war schenkluftiger und mildthätiger von Gesinnung und allzeit geneigt, die Menschen zu fördern und mit Ehren auszuzeichnen. In dieser freundlichen, wohlwollenden Grundstimmung seines Gemüthes liebte er auch im Verkehr mit seiner Umgebung, mit Vornehm und Gering, den Ton der Güte und Leutseligkeit, ja des harmlosen Vertrauens, und hat in diplomatischen Verhandlungen sich oft von kälteren Politikern übervortheilen lassen."[2]) In Betreff der Beziehungen Sixtus' IV. zu Wissenschaft und Kunst bemerkt Schmarsow: „Betrachten wir ihn unter diesem Gesichtspunct, wie er aus dem blutarmen Bettelmönche zum gewaltigsten Papst geworden ist, den dieses Jahrhundert aufzuweisen hat; wie er nichts Kleinliches und Erbärmliches mehr aus den engen Verhältnissen seiner Jugend und Lehrzeit behalten, sondern den monumentalen Geist und großartigen Geschmack der Zeit sich zu eigen gemacht hat, wie nur einer; wie er im Wetteifer mit den angesehensten Fürsten Italiens es unternimmt, seine Hauptstadt aus dem Schmutz der Verkommenheit und jahrhundertelangem Ruin zum glänzenden Wohnsitz, zur würdigen und schönen Residenz zu erneuern; wie er danach trachtet, sie nicht nur ebenbürtig mit den größten Städten Italiens auszustatten, sondern auch geistig, litterarisch, künstlerisch wieder zum Mittelpunct der Welt zu erheben: da gewinnt man Respect vor dem

[1]) Pastor, l. c. 559—561.

[2]) Schmarsow, Melozzo da Forli. Ein Beitrag zur Kunst- und Culturgeschichte Italiens im 15. Jahrhundert. Berlin 1886. S. 260 bis 261.

bedeutenden Mann, dem mächtigen, wenn auch gewaltsamen und ruckweise herausplatzenden Wesen.“ [1])

6. Innocenz VIII. (1484—1492). Er entstammte dem angesehenen genuesischen Geschlechte der Cibò, machte seine Studien in Padua und Rom und dachte zunächst nicht daran, in den geistlichen Stand zu treten. Seine Jugend verbrachte er an dem sittenlosen aragonenischen Hofe, wo er ebenso leichtsinnig lebte wie alle anderen. Es wurden ihm zwei Kinder geboren, eine Tochter Theodorina und ein Sohn Franceschetto. Daß er noch mehr Kinder hatte, ist nicht erwiesen.[2]) Uebertreibungen sind die Angaben des Pamphletisten Infessura und des Epigrammendichters Marullus, welche von sieben resp. sechszehn Kindern sprechen. Die von Infessura vorgebrachte Anklage, Cibò habe als Priester das Gelübde der Keuschheit gebrochen, ist falsch; denn Sigismondo de'Conti sagt ausdrücklich: „Innocenz hatte die Kinder Franceschetto und Theodorina vor der Priesterweihe.“ [3]) Es ist zu beachten, daß, seitdem Cibò in den geistlichen Stand getreten, ungünstige Zeugnisse über seinen Lebenswandel nicht mehr vorkommen. Auch spricht der Umstand, daß ihn der sittenreine Cardinal Calandrini in seine Dienste nahm, für eine Besserung seiner Haltung. Im April 1467 (Cibò war 35 Jahre alt) verlieh ihm Paul III. das Bisthum Savona, das er unter Sixtus IV. mit demjenigen von Molfetta vertauschte . . . Dem Papste Sixtus IV. gefiel der Bischof von Molfetta durch sein sanftes und mildes Wesen; er ernannte ihn zu seinem Datar und nahm ihn schon am 7. Mai 1473 in das hl. Collegium auf. An der Curie erfreute sich Cibò großer Beliebtheit. „Niemand“, erzählt ein Zeitgenosse, „ging ungetröstet von ihm, alle nahm er mit wahrhaft väterlicher Güte und Milde auf; er war befreundet mit Hoch und Nieder, mit Reich und Arm. Alsbald nach seiner Wahl hatte Innocenz VIII. sich gegenüber den römischen Behörden verpflichtet, alle städtischen Aemter und Beneficien nur Bürgern Rom's zu geben. Die Nichteinhaltung dieser Verpflichtung ist es in erster Linie gewesen, welche den römischen Senatsschreiber Infessura so sehr gegen

[1]) Schmarsow, l. c. S. 263.

[2]) Siehe Creigthon, History of the Papacy during the period of Reformation. London 1887. III. 120.

[3]) Sigismondo de' Conti da Foligno. Le storie de' suoi tempi dal 1475 al 1510. Roma 1883. II. 33.

Innocenz VIII. aufbrachte, daß er beißende Epigramme gegen ihn richtete. Bei Beurtheilung dieser Angelegenheit ist indessen doch zu beachten, daß es dem Papste schwer fiel, „sein der Stadt gegebenes Versprechen vor den Ansprüchen der gierigen Prälaten aufrecht zu erhalten.“ [1]) Die Wähler und deren Anhang wollten belohnt, persönliche Verwandte und Freunde berücksichtigt werden. Es läßt sich nicht leugnen, daß der Neugewählte von guten Vorsätzen erfüllt war. „Drei Dinge, so sagte der Papst wiederholt an seinem Krönungstage, wolle er vor allem mit größtem Eifer fördern: den Frieden, die Gerechtigkeit und den Wohlstand der Stadt.“ [2]) Der Papst brachte (14. September 1486) einen allgemeinen Frieden mit Neapel und den mächtigen Häusern Colonna und Orsini zu Stande. Wegen der Schlichtung der damaligen Parteikämpfe nannte ihn das Volk den „Vater des Vaterlandes“ und nicht — wie protestantische Pamphletisten behaupten — wegen der Kinder, die er vor dem Eintritt in den geistlichen Stand hatte. In sittlicher Hinsicht ließ er sich als Papst nichts zu Schulden kommen. Um der Finanznoth zu steuern, schuf er neue Aemter und bot sie feil; er wollte aber strenge Ordnung und Zucht gehalten wissen. Er beauftragte den gelehrten Dr. Peter de Vicentia, die Vergehen und Verbrechen aller Curialen geistlichen und weltlichen Standes zu untersuchen und zu bestrafen. Seine Erlasse zeigten eine umsichtige Thätigkeit zur Wahrung der kirchlichen Ordnung und des Rechtes in verschiedenen Ländern. Innocenz VIII. ermunterte zu entschiedenem Kampfe gegen die Türken und zur Ausrottung der hussitischen Irrlehren und zur Reinhaltung des Glaubens. Er that auch Vieles für Kunst und Wissenschaft. „Gänzlich unglaubwürdig ist die Behauptung Infessura's, der Papst habe in Rom das Concubinat für erlaubt erklärt. Es läßt sich urkundlich feststellen, daß Innocenz VIII. in Frankreich, Spanien, Portugal und Ungarn mit strengen Strafen gegen dieses Laster einschritt. Der Beweis, daß er es in Rom gebilligt habe, ist bis jetzt nicht geführt worden; jedenfalls müßten dafür andere Zeugnisse beigebracht werden, als die durch nichts gestützte Behauptung eines parteiischen und leidenschaftlichen Chronisten, der

[1]) Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. 3. Aufl. 1880. VII. 272.

[2]) Pastor, Geschichte der Päpste. III. 175—177.

nur zu oft ohne genügende Kritik das in Rom umlaufende Gerede verzeichnet. In dem vorliegenden Falle läßt sich nun deutlich nachweisen, wie ein so schmähliches Gerücht entstehen konnte. Im Jahre 1489 wurde nämlich in Rom eine Verbindung gewissenloser Beamten entdeckt, welche einen einträglichen Handel mit gefälschten päpstlichen Bullen betrieben. Weder Bitten noch Geldzusagen waren im Stande, den Papst abzuhalten, dieses Verbrechen auf das schärfste zu ahnden. Ueber die Schuldigen, Domenico von Viterbo und Francesco Malitente, wurde die Todesstrafe durch den Strang verhängt, und die Leichname derselben auf Campo di Fiore verbrannt. Von Seiten dieser feilen Fälscher sind offenbar Bullen in dem angedeuteten Sinne ausgegangen, und denselben fällt auch die angeblich von Innocenz VIII. den Norwegern ertheilte Erlaubniß zu Last, das heilige Meßopfer ohne Wein darzubringen . . . Das Ende Innocenz' VIII. war ein würdiges. Schon am 15. Juli hatte er gebeichtet, am folgenden Tage communicirt. Am 17. meinte man, er liege in den letzten Zügen; allein seine zähe Natur leistete noch volle acht Tage Widerstand. Ein Wiederaufkommen war indessen ausgeschlossen. Alle Kunst der Aerzte erwies sich als vergebens[1]) . . . Abgesehen von der auch noch auf dem Sterbebette hervortretenden Sorge für die Seinigen, war der Tod Innocenz' VIII. erbaulich. In Uebereinstimmung mit dem florentinischen Gesandten berichtet Sigismondo de'Conti, daß der Papst die Cardinäle an sein Sterbebett berief und, wiewohl ihm das Sprechen sehr große Anstrengung kostete, sich dennoch in langer Rede entschuldigte, daß er der schweren Bürde seines Amtes nicht gewachsen gewesen, weshalb er um Nachsicht bitte.

[1]) „Infessura (Diario della città di Roma, Roma 1890 p. 275) erzählt, der jüdische Leibarzt Innocenz' VIII. habe drei zehnjährige Knaben abschlachten lassen und dem Papst das gewonnene Blut als einziges Mittel, das Leben zu erhalten, gebracht. Da der Papst das Blut zurückwies, flüchtete sich der gewissenlose Leibarzt. Wäre dieser Bericht begründet (wie Gregorovius, VII. 297, zu glauben scheint), so würde eine auffällige Thatsache vorliegen, daß die Juden Menschenblut zu medicinischen Zwecken verwendeten. Allein die von mir eingesehenen ungedruckten genauen Gesandschaftsdepeschen der mantuanischen Agenden berichten nichts Derartiges. Auch in den Berichten Valori's liest man von der Sache nichts. Ein Berichterstatter, der ganz genau meldet, was der Papst zu sich nahm (vergl. Thuasne Burchardi Diarium, Parisiis 1883—1885, I. 571), würde ein derartiges entsetzliches Mittel wohl sicher nicht unerwähnt gelassen haben."

Hierauf mahnte der Sterbende zur Eintracht und zur Wahl eines beſſern Nachfolgers. Nach Entlaſſung der Cardinäle empfing er unter Thränen die hl. Wegzehrung. Nach einem fünftägigen Todeskampf verſchied Innocenz am 25. Juli 1492.“ [1])

7. Alexander VI. (1492—1503). Er war geboren am 1. Jan. 1431 als jüngſtes Kind Don Jufré Lanzol's (Lenzuoli) und der Iſabella Borja (Borgia) zu Xativa, nachmals S. Felipe, bei Valencia (Spanien). Rodrigo Lanzol y Borgia — ſo hieß der ſpätere Papſt Alexanderr VI. — ſtudirte zuerſt Rechtswiſſenſchaft und trat dann in den Kriegsdienſt. Durch ſeinen Oheim Calixtus III. in jungen Jahren Cardinal und Vice-Kanzler geworden, verfügte Rodrigo über ein großes Einkommen. Nach Eſtouville's Tod war er der reichſte aller Cardinäle. Ein glänzender Cavalier, eine ſtattliche Erſcheinung, dabei von heiterem Weſen und gewinnender Beredſamkeit, zog er, wie ein Zeitgenoſſe behauptet, ſtärker als Magnet das Eiſen, ſchöne Frauen an. Durch ſeinen ſittenloſen Lebenswandel hatte er ſich bereits ſchwere Vorwürfe ſeitens Pius' II. zugezogen. Letzterer ſchrieb ihm im Jahre 1460 einen ernſten Mahnbrief.[2]) Rodrigo beeilte ſich, ein Entſchuldigungsſchreiben an den Papſt zu ſenden, in welchem er die Sache in einem günſtigeren Lichte darzuſtellen ſuchte. Die Antwort des Papſtes war ernſt und würdig, ſeine Hoffnung aber erfüllte ſich nicht. Der Cardinal trat zwiſchen den Jahren 1465 und 1470 in unerlaubte Beziehungen zu der 1442 geborenen Römerin Vanozza de Cataneis. Dieſes Weib, welches dreimal vermählt war, ſchenkte ihm vier Kinder: Ceſare, Juan, Jofré und Lucrezia. Vanozza, in ſpäteren Jahren wegen ihrer Frömmigkeit und Mildthätigkeit gerühmt, ſtarb im Jahre 1518. Rodrigo hatte aber noch andere Kinder, ſo einen vor dem Jahre 1465 geborenen Sohn Pedro Luis und eine Tochter Girolama. Das Glück dieſer Kinder ſuchte Rodrigo zunächſt in ſeiner ſpaniſchen Heimath. Für Luis erwarb er 1485 das Herzogthum Gandia. Luis war der beſte unter den Söhnen Rodrigo's. Er kam 1488 nach Rom, wo er bald darnach ſtarb. Cardinal Rodrigo erhielt erſt ſpät die Prieſterweihe, wohl im Auguſt 1468, als er das Bis-

[1]) Paſtor, l. c. 252, 253, 230, 231.

[2]) Siehe der Wortlaut bei Paſtor, Geſch. der Päpſte, Freiburg 1886. I. 589.

thum Albano erhielt, das er im Jahre 1476 mit dem von Porto vertauſchte. Auch in ſpäteren Jahren hielt ihn der Dämon der Sinnlichkeit gefangen, wenn er auch kein ſo arges Spiel trieb, wie früher.[1]) Jacobus von Volterra ſchrieb unter Innocenz VIII. (1482—1492) über den Cardinal Borja Folgendes: „Es iſt ein Mann von einem zu allem geſchickten Geiſt und von hohem Sinn; ſeine Rede iſt gewandt, und obwohl er nur eine mittelmäßige Litteraturkenntniß beſitzt, doch ſtiliſtiſch wohl gefügt. Von Natur iſt er verſchlagen und von wunderbarem Eifer in der Behandlung der Geſchäfte. Sein Reichthum iſt berühmt, ſein Anſehen groß durch ſeine Beziehungen zu den meiſten Königen und Fürſten. Die Menge ſeines Silbergeſchirres, ſeiner Perlen, ſeiner in Gold und Seide geſtickten Decken und Meßgewänder und ſeiner Bücher jeder Wiſſenſchaft iſt ſehr groß, und alles dies von einer glänzenden Pracht, welche eines Königs oder Papſtes würdig wäre. Ich übergehe den zahlloſen Schmuck ſeiner Betten und den ſeiner Pferde und ebenſo, was er ſonſt noch an Gold, Silber und Seide beſitzt, ſowie ſeine koſtbare und reiche Garderobe und die vom ihm aufgehäuften Goldſchätze.“[2])

Nach dem Tode Innocenz VIII. (1492) begann das Conclave, zu dem ſich 23 Cardinäle einfanden, am 6. Aug. 1492. Infolge ſimoniſtiſcher Umtriebe wurde Cardinal Borja am 11. Aug. zum Papſt gewählt. „Rodrigo de Borja galt bei ſeiner Wahl für eines der tüchtigſten Mitglieder des Cardinalcollegiums. Er ſchien alle Eigenſchaften eines hervorragenden weltlichen Herrſchers in ſich zu vereinen; ſeine außerordentlichen Fähigkeiten und Kenntniſſe ließen ihn vielen als den rechten Mann erſcheinen, welcher das Papſtthum, das mehr denn je den Mittelpunkt aller Politik bildete, geſchickt durch die Schwierigkeiten der Zeitlage leiten werde. Daß man ſich hiermit begnügte, daß alle ſonſtigen Bedenken kirchlicher Natur in den Hintergrund traten, iſt bezeichnend für die ganze Richtung jener Tage.

---

[1]) Der im Jahre 1497 geborene Juan Borja ſoll auch ein Kind Alexander's geweſen ſein. Vgl. Paſtor, Geſchichte der Päpſte. Freiburg 1895. III. 449—450.

[2]) Diarium romanum bei Muratori, Script. XXIII. 130. Einen intereſſanten Einblick in die luxuriöſe Einrichtung des Cardinals geſtattet ein bisher unbekannter Brief des Cardinals Ascanio Sforza vom 22. Oct. 1484. Siehe Paſtor, Geſch. der Päpſte, Freiburg 1895. S. 264, 810.

Sigismondo de'Conti, der Gelegenheit hatte, den Cardinal Borja genau kennen zu lernen, charakterisirt ihn als einen äußerst gewandten Mann, der mit großer geistiger Begabung eine ausgedehnte Geschäftsgewandheit verband; „seit 37 Jahren," fährt er fort, „sitzt er im Cardinalscolleg, und seit seiner Erhebung durch seinen Oheim Calixtus III. hat er niemals ein Consistorium verabsäumt, außer bei Krankheit, was übrigens sehr selten der Fall war. Bei Pius II., Paul II., Sixtus IV. und Innocenz VIII. galt er viel; er war Legat gewesen in Spanien und Italien. Er wußte sich sehr geschickt zu geben, verfügte über eine glänzende Sprache und würdevolles Auftreten. Dazu kam seine majestätische Gestalt." [1]) Auch der spanische Bischof Bernaldino Lopez de Carvajal rühmte 1493 die hervorragende Schönheit und Körperkraft des Neugewählten.[2]) Das imposante Aeußere, auf welches die Italiener von jeher großen Werth gelegt, wird noch mehr hervorgehoben in der Schilderung, welche Hieronymus Portius im Jahre 1493 von Alexander entwarf: „Er ist von hoher Gestalt, von mittlerer Farbe; seine Augen sind schwarz, sein Mund etwas voll. Seine Gesundheit ist blühend; er erträgt über jede Vorstellung Mühen aller Art. Er ist außerordentlich beredt; jedes uncivilisirte Wesen ist ihm fremd." [3]) In allen diesen Schilderungen ist von dem sittlichen Verhalten Borja's keine Rede. Man darf indessen nicht annehmen, diese Dinge seien gänzlich unbekannt gewesen; richtig ist dagegen, daß man sie in dem damaligen Italien, aber auch in Frankreich und Spanien mit unglaublicher Nachsicht beurtheilte. Ausschweifungen gehörten in den höheren Ständen im fünfzehnten Jahrhundert zu dem Alltäglichen: namentlich in Italien herrschten in dieser Hinsicht sehr schlimme Zustände. Die Sittenlosigkeit der Herrscher von Neapel, Mailand und Florenz war eine ganz außerordentliche. Daß viele geistliche Fürsten nicht besser wie die weltlichen lebten, daran nahmen die Italiener der Renaissancezeit geringen oder gar keinen Anstoß, es war dies in erster Linie eine Folge der Lauheit der damaligen

---

[1]) Le storie de'suoi tempi dal 1475 al 1510. Roma 1883. II. 53.

[2]) Roßbach, Das Leben ... des Bernaldino Lopez de Carvajal ... Breslau 1892. S. 35.

[3]) Gregorovius, Lucrezia Borgia. Stuttgart 1874. I. 8.

moralischen Anschauungen, wozu dann noch kam, daß man die hohen Prälaten hauptsächlich nur als Fürsten betrachtete." [1])

Die Wahl Borja's zum Papst wurde in und außerhalb Italiens vielfach mit großen Hoffnungen begrüßt. Die ersten Handlungen des neuen Papstes bestärkten viele Zeitgenossen in ihrer günstigen Meinung von dem Borja-Papst. Letzterer sorgte zunächst für eine gute Verwaltung nnd strenge Rechtspflege. „In die Finanzen suchte Alexander durch Sparsamkeit Ordnung zu bringen; die Rechnungen seines Haushaltes zeigen, daß überhaupt große Mäßigkeit die Regel seiner Hofhaltung war." Monatlich wurden für den ganzen Haushalt des Papstes nur 700 Ducaten verwandt. In Folge dessen war der Tisch von solcher Einfachheit, daß die verwöhnten Cardinäle Einladungen möglichst zu vermeiden suchten. Der Papst, schrieb der ferraresische Gesandte im Jahre 1495, ißt nur von einem Gericht, obschon dies reichlich sein muß. Ascanio Sforza und Andere, zumal der Cardinal Juan Borja, welche die Tischgenossen Sr. Heiligkeit zu sein pflegten, und so auch Cesare, haben sich, weil ihnen solche Kargheit nicht gefällt, der Genossenschaft entzogen und fliehen dieselbe, wo und wie sie das nur immer können.[2]) Auch sonst vernahm man zunächst von dem neuen Papste manches Lobenswerthe. Dem florentinischen Gesandten sagte er am 16. August, sein Bestreben werde dahin gehen, den Frieden zu erhalten und sich Allen ohne Unterschied als gemeinsamen Vater zu erweisen. Der Vertreter Ferrara's berichtet von Absichten Alexander's zur Reform des Hofes: bezüglich der Secretäre und drückenden Aemter solle Wandel geschaffen, auch die Kinder Alexander's von Rom ferngehalten werden.[3])

„Das Unglück dieses Papstes war seine Familie, sie war aber auch zugleich das Unglück der Kirche." [4]) Seine ganze Verwandtschaft fand sich bald in Rom ein, um mit äußerster

---

[1]) Pastor, l. c. S. 278—280. „So beklagenswerth in mancher Hinsicht Alexander's VI. Pontificat ist, so sollten doch die Schattenseiten desselben nicht über Gebühr übertrieben werden, so sollte man nicht vergessen, daß er in mehr als einer Beziehung unter den Herrschern der damaligen Zeit einen der besseren darstellt." Kraus, Lehrb. der Kirchengesch. 3. Aufl. Trier 1897. S. 504.

[2]) Vgl. Gregorovius, Lucrezia Borgia, S. 87—88.

[3]) Pastor, l. c. S. 286.

[4]) Möhler, Kirchengeschichte. 4. Bde. Regensb. 1867—1870. II. 523.

Rücksichtslosigkeit die schöne Gelegenheit auszunutzen. „Der Umschwung, welcher sich leider nur zu schnell in der Handlungsweise Alexander's vollzog, beruhte auf einem an sich edlen Untergrunde, auf der Liebe zu seinen Verwandten, besonders zu seinen Kindern: Cesare, Juan, Jofré und Lucrezia. Letztere, deren Name welthistorisch geworden ist, erfreute sich der besonderen väterlichen Gunst.“ [1]) Reumont bemerkt: „Annalisten, Epigrammatiker, neuere Historiker haben mit Romanschreibern und Autoren von Spectakelstücken gewetteifert, Lucrezia Borja als eine der verworfensten ihres Geschlechtes, als die Heldin des Dolches und Giftes darzustellen. Die Zeit war schlimm, der Hof war schlimm, die Beispiele in der eigenen Familie waren schlimm; aber Lucrezia Borja, wie immer sie von der fast allgemeinen Verderbniß berührt worden sein mag, war weit entfernt, solchen bösen Leumund zu verdienen. Die ärgsten Anklagen und Erzählungen beruhen auf Berichten, deren Uebertreibungen und schmutzige Bosheit die Grenze des Glaubbaren, ja des Möglichen überschreiten, auf den Satiren einer Stadt, deren Witz von jeher der schärfste und einschneidenste gewesen ist. Eine Menge Thatsachen straft diesen Ruf Lügen.“ [2]) Gregorovius schreibt: „Niemand wird glauben dürfen, daß Lucrezia mitten in der Verderbniß Roms und in der persönlichen Umgebung, welcher sie angehörte, sich fehlerlos erhalten konnte. Aber ebensowenig wird jeder unbefangen urtheilende Mensch behaupten wollen, daß sie sich jener namenlosen Frevel wirklich schuldig gemacht hat.“ [3]) „Auch alles, was über die äußere Erscheinung Lucrezia's bekannt ist, stimmt nicht zu der hergebrachten Vorstellung von ihrem Charakter. Alle Zeitgenossen stimmen darin überein, daß ihr eine unbeschreibliche Grazie, Heiterkeit und Liebenswürdigkeit eigen war . . . Elfjährig wurde sie verlobt mit dem spanischen Edelmann Juan de Centelles, dann mit Don Gasparo Grafen Aversa. Beide Verlöbnisse wurden rückgängig gemacht. Der allmächtige Cardinal Ascanio Sforza betrieb nun die Verlobung Lucrezia's mit einem Mitgliede seiner Familie, mit Giovanni Sforza, Grafen von Cotignola und Herrn von Pesaro. Alexander ergriff freudig die Gelegenheit, seiner Tochter eine solche glänzende

[1]) Pastor, l. c. S. 288.

[2]) Reumont, Gesch. der Stadt Rom. III. 1, 204.

[3]) Gregorovius, Lucrezia Borgia, S. 159 ff.

Versorgung zu Theil werden zu lassen.“ [1]) Die Vermählung fand am 12. Juni 1493 statt.

Alexander VI. kam in große Bedrängniß in Folge des Siegeszuges Karls VIII. durch Italien. Der französische König Karl VIII. stieg (1494) über die Alpen, um angebliche Erbansprüche auf Neapel geltend zu machen. Am 31. Dezember rückte der König in Rom ein. Die wilde Soldateska ließ sich grobe Ausschreitungen zu Schulden kommen. Alexander mußte in die Engelsburg fliehen. Karl VIII. eroberte rasch Neapel; nach seiner Rückkehr nach Frankreich erhielt er aber bald die Nachricht, daß der junge König von Neapel, Fernandino, Neapel mit spanischer Hülfe wieder erobert hatte. Alexander plante nun eine völlige Umgestaltung des Kirchenstaates durch Vernichtung der großen Familien, die in demselben wohnten. Bekanntlich bestanden zu jener Zeit fast immer Reibereien zwischen den reichen Familien, da eine jede zur Herrschaft gelangen wollte. Es gelang ihm nicht, der Familie der Orsini ihre Besitzungen zu nehmen: er schuf aber aus den südlichen Territorien der Kirche, Benevent, Pontecorvo und Terracina, ein Herzogthum für seinen Sohn Juan, Herzog von Gandia. Der Letztere wurde aber das Opfer eines Meuchelmordes; man fand seine mit Wunden bedeckte Leiche in der Tiber. Es entstanden allerlei Vermuthungen über die Mörder des Herzogs von Gandia. So mannigfaltig die Vermuthungen waren, in keinem einzigen gleichzeitigen Berichte — soweit sie bis jetzt bekannt sind — wird auch nur mit einem Worte das angedeutet, was einige Jahre später fast allgemein geglaubt wurde: Cesare Borja sei der Mörder seines Bruders gewesen. Diese Anschuldigung war jedenfalls grundlos.[2])

Der Papst war tief erschüttert. Im ersten Schmerz hatte er die besten Vorsätze in Betreff der Reformation der Kirche, der Besserung seines eigenen Lebens gefaßt und zu diesem Ende eine Commission von sechs Cardinälen niedergesetzt (19. Juni 1497).

---

[1]) Pastor, l. c. S. 289, 290.

[2]) Pastor, l. c. S. 366 ff. — Höfler, Don Rodrigo de Borja und seine Söhne. Wien 1889. S. 78 ff. — Brosch in Sybel's histor. Zeitschrift XXXIII. S. 360 ff. München 1875. — Creigthon, l. c., III. 258. — Alvisi, Cesare Borgia. Imola 1878. S. 44 ff. — Leonetti, Papa Alessandro VI. 3 voll. Bologna 1880. II. 234. — L'Epinois, Revue des questions historiques XXIX. 357—427. Paris 1881.

Jeden Morgen, berichtet am 22. Juni der florentinische Gesandte, hält die Reformcommission Berathung in dem päpstlichen Palaste.[1]) Im August hieß es, daß Alexander den Befehl ertheilt, Jofré mit seiner Gemahlin habe Rom zu verlassen. Diese Weisung wurde am 7. August ausgeführt. Es hieß ferner, der Papst wolle überhaupt in Zukunft weder Kinder noch Nepoten in seiner Nähe haben, selbst Lucrezia werde nach Valencia geschickt werden. „Wie ernst es die Cardinäle der Reformcommission nahmen, zeigen die noch erhaltenen Vorarbeiten von Costa und Caraffa. Man ersieht aus denselben, wie einerseits die Verordnungen und Reformentwürfe früherer Päpste gesammelt, andererseits Gutachten über die Mißstände, besonders der päpstlichen Kanzlei eingeholt werden. Auf Grund dieser Vorarbeiten wurden Vorschläge aufgestellt, diese dann mehrfach ergänzt und umgestaltet und zu Beschlüssen formulirt. Zuletzt schritt man dann zur Abfassung einer großen Reformbulle."[2]) Die Bulle ist leider Entwurf geblieben. Politische Schwierigkeiten und schlimme Einflüsse von außen, namentlich die von seinem Sohne über ihn geübte Gewalt, bewogen den Papst, auf der alten Bahn fortzuschreiten.[3]) Cesare Borgia, der nach weltlicher Macht trachtete, bewog seinen Vater, wieder mit Neapel Verhandlungen anzuknüpfen. Unterdessen kam es zur scandalösen Scheidung der Ehe Lucrezia's mit Giovanni Sforza. Letzterer leistete zuerst Widerstand, gab aber die schriftliche Erklärung ab, daß er die Ehe mit Lucrezia niemals vollzogen habe. Darauf erfolgte die gerichtliche Scheidung. Der schwer gekränkte Sforza nahm furchtbare Rache, indem er Alexander VI. der denkbar schlimmsten Beweggründe beschuldigte. „Die Ehescheidungsangelegenheit erregte allenthalben solchen Anstoß, daß man den Feinden der Borja alles glaubte, Frevel für wahr nahm, „welche auszu-

[1]) Burchardi Diarium, Parisiis 1883—1885. 3 voll. II. 670.

[2]) Pastor, l. c. S. 370.

[3]) In diese Zeit fällt das Auftreten des Dominicaners Savonarola, von dem im ersten Bande dieses Werkes die Rede ist. Alexander zeigte Klugheit und Milde. Näheres siehe auch bei Pastor, Gesch. der Päpste. III. 377—412. Gegen Pastor's angeblich einseitige und zu viel auf die Angaben des kirchenfeindlich gesinnten Villari gestützte Darstellung, hat in letzter Zeit ein Italiener scharfen Protest erhoben: Paolo Luotto, Il vero Savonarola e il Savonarola di L. Pastor. Florenz 1897. 608 Seiten.

sprechen das sittliche Gefühl sich sträubt.“ [1]) Alexander VI. kann wenigstens von der Schuld nicht freigesprochen werden, daß er durch sein Verhalten die öffentliche Meinung einer tief verdorbenen Zeit in bisher unerhörter Weise herausforderte.[2]) Alexander erlangte die Hand eines Sohnes des verstorbenen Königs Alfons II, des Herzogs von Bisceglia, für seine Tochter Lucrezia. Der König Federigo von Neapel verweigerte aber seine Tochter, welche Alexander für seinen Sohn Cesare wünschte. Cesare hatte der Cardinalswürde entsagt, um ein Fürstenthum zu erhalten und sich zu verheirathen. Cesare hatte früher von seinem Vater das Bisthum Valencia erhalten. Innocenz VIII. hatte ihm das Bisthum Pampelona verliehen. Die Priesterweihe hat Cesare niemals erhalten. Es kam früher mehrfach vor, daß die Verwalter eines Bisthums keine Geistlichen waren. Selbstverständlich übten sie das Amt eines Bischofes nicht aus. Sie bezogen große Einkünfte, mußten aber auch die Pflichten eines weltlichen Fürsten übernehmen. Cesare erhielt (1498) vom König von Frankreich, Ludwig XII., das Herzogthum Valence, und heirathete Charlotte d'Albret, Schwester des Königs von Navarra.

Im Oktober 1499 erklärte Alexander VI. alle größeren und kleinen Fürsten in den Marken und in der Romagna — die päpstliche Lehensträger waren — wegen nicht entrichteten Lehnszinses ihrer Besitzungen verlustig und übertrug die Execution seinem Sohne Cesare, der den Titel eines Herzogs der Romagna erhielt. Alexander VI. wollte nun auch für seine Tochter Lucrezia sorgen. Ihr zweiter Gemahl wurde im Sommer 1499 bei der Peterskirche meuchlerisch ermordet. Man klagte wieder Cesare der That an. „Eine Betheiligung Cesare's an dem Morde ist unwahrscheinlich.“ [3]) Aus den Besitzungen der Colonna, Caetani, Savelli bildete Alexander zwei Herzogthümer für seinen Sohn Juan Borgia und für Lucrezia's kleinen Sohn Rodrigo d'Aragona. Lucrezia, die jetzt 23 Jahre alt war, verlobte sich (September 1501)

[1]) Gregorovius, Lucrezia Borgia. S. 101. Alexanders incestuoser Umgang mit Lucrezia ist in das Reich der Märchen zu verweisen. Vgl. Reumont, Geschichte der Stadt Rom, III. S. 206. Gilbert, Lucrezia Borgia, deutsch von Steger, Leipzig 1870. Creigthon, III. l. c. 261. Auch Hillebrand, gewiß kein Freund der Borja, sagt: „Die ihnen (den Borja) vorgeworfene Blutschande ist nicht erwiesen.“ Hillebrand, Zeiten, Völker und Menschen. Berlin 1875. Bd. II.

[2]) Pastor, l. c. S. 375.

[3]) Pastor, l. c. S. 429.

mit dem Erben eines der ältesten italienischen Fürstengeschlechter, mit Alfonso von Este, Erbprinzen von Ferrara, und verließ am Anfange des folgenden Jahres Rom auf immer. Als Herzogin von Ferrara hat Lucrezia keinen begründeten Anlaß zu jenen schlimmen Beschuldigungen geboten, denen sie in Rom bloßgestellt war. Die früheren Beschuldigungen verstummen vollständig. „Lucrezia zeigte sich fortan als eine treue und liebevolle Gattin, wie als Trösterin und Pflegerin der Armen und Bedrängten. Ihre Schönheit, mit Sanftmuth und Milde gepaart, gewannen ihr die Herzen Aller. Sie huldigte den Künsten und war umgeben und gefeiert von erlesenen Geistern, wie Ariost, Bembo, Strozzi und anderen.“ [1]) Sie endigte ihr Leben in aufrichtiger Frömmigkeit am 25. Juni 1519.

„Wie sehr auch während der ganzen Regierungszeit Alexander's VI. weltliche Tendenzen das Uebergewicht hatten so ließ es der Papst doch nicht an kirchlicher Thätigkeit fehlen. Trotz aller Mißstände ging die Kirchenregierung im wesentlichen ungestört ihren Gang, was sich freilich zum Theil nur durch die wunderbare Organisation der katholischen Kirche erklärt. Gleich seinen Vorgängern lieh auch Alexander VI. den Orden seinen mächtigen Schutz, bedachte dieselben reichlich mit besonderen Gnaden, suchte auf alle Weise die Existenz und Wirksamkeit derselben zu sichern und zu fördern. . . . Durch verschiedene Verfügungen förderte Alexander VI. die Verehrung der hl. Anna und der Jungfrau Maria. In letzter Beziehung war das im August 1500 wiedereingeführte Angelus-Läuten von großer und allgemeiner Bedeutung . . . Zu erwähnen ist noch seine Bestätigung der Bulle Sixtus' IV. über die Unbefleckte Empfängniß . . . Der Papst vollzog die Feier (der Eröffnung des das ganze Jahr (1500) dauernden großen Jubiläums) am Vorabend des Weihnachtsfestes, am 24. Dec. 1499, in eigener Person, nachdem er vorher mit seinem Ceremonienmeister alles bis ins Einzelne festgestellt hatte . . . Am 14. April besuchte der Papst die vier Hauptkirchen, um den Jubiläumsablaß zu gewinnen. Am Ostertage celebrirte er ein feierliches Hochamt in St. Peter und ertheilte nach demselben Segen und Ablaß. Nach Burchard sollen dieser Feierlichkeit gegen 200000 Menschen beigewohnt haben . . . „Alle Welt war in Rom“, schreibt der zeitgenössische

[1]) Pastor, l. c. S. 453.

Sigismondo de'Conti[1]) . . . Wie groß die Zahl der Pilgernden gewesen sein mag, zeigt die Angabe, daß in der Zeit von Weihnachten bis Johanni 30 800 Fremde in Rom gestorben sein sollen... Wenn Alexander VI. auch für die Sache der Reform nichts geleistet hat, so wachte er doch wenigstens mit Eifer über die Reinheit der kirchlichen Lehre. Von großer Bedeutung war in dieser Hinsicht sein am 1. Juni 1501 für Deutschland erlassenes Censuredict. In diesem ersten auf den Bücherdruck sich beziehenden päpstlichen Erlasse heißt es: Die Buchdruckerkunst ist sehr nützlich, insofern sie die Vervielfältigung bewährter und nützlicher Bücher erleichtert; sie würde aber sehr schädlich werden, wenn sie zum Drucken verderblicher Schriften mißbraucht würde. Deshalb müssen die Drucker durch geeignete Mittel angehalten werden, die Vervielfältigung solcher Schriften zu unterlassen, welche dem katholischen Glauben zuwider oder geeignet sind, den Gläubigen Anstoß zu geben . . . In Italien schritt Alexander VI. namentlich gegen die ketzerischen Richtungen in der Lombardei mit Strenge ein . . . Um die Zurückführung der böhmischen Utraquisten hatte sich Alexander VI. schon seit dem Jahre 1493 ernstlich bemüht; indessen scheiterte dieser Versuch gänzlich . . . . Wie für die Reinheit des Glaubens, so war Alexander VI. auch für die Ausbreitung desselben thätig. Die großartigen Entdeckungen der Portugiesen und Spanier eröffneten in dieser Hinsicht der Kirche ein reiches Feld. Es ist eine erhebende Erscheinung, zu sehen, wie der hl. Stuhl selbst unter einem Alexander VI. die Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden gefördert hat . . . Kaum war der von Portugal abgewiesene Christoph Columbus im März 1493 von seiner welthistorischen Fahrt zurückgekehrt, als König Emanuel von Portugal auf Grund des mit Spanien abgeschlossenen Vertrages das neu entdeckte Land für sich beanspruchte. Es kam zu einer bedenklichen Spaltung zwischen den beiden benachbarten Reichen: ein blutiger Krieg schien bevorzustehen. In richtiger Erkenntniß der Wichtigkeit der Entscheidung des hl. Stuhles wandte sich der kluge Ferdinand von Spanien sofort nach Rom... Am 3. und 4. Mai 1493 unterzeichnete Alexander VI. drei Actenstücke von größter Bedeutung. Das erste, vom 3. Mai datirte Schreiben, überträgt Spanien unter der Bedingung der

[1]) l c. II. 218.

Ausbreitung des christlichen Glaubens in der Form einer Schenkung das ausschließliche Besitzrecht über die von Columbus entdeckten und noch zu entdeckenden Inseln und Länder, soweit dieselben sich nicht schon in den Händen einer andern christlichen Macht befinden. Sodann erhält Spanien für diese neuen Erwerbungen dieselben Vorrechte, Privilegien und Gnaden, welche Portugal für seine westafrikanischen Colonien bereits verliehen worden waren. Das zweite, vom selben Tag datirte Schriftstück beschäftigt sich noch weiter mit diesen Vorrechten, während ein drittes Schreiben vom 4. Mai 1493 die genauere Abgrenzung des Actionsgebietes Spaniens und Portugals, der Interessensphären, wie man heutzutage sagen würde, vornimmt und die Demarcationslinie bestimmt. Die Linie sollte vom Nord- zum Südpol hundert spanische Leguen westlich von der äußersten Insel der Azoren laufen; was östlich von dieser Grenze lag, ward Portugal, was westlich, Spanien zugesprochen. In einem späteren Schreiben vom 25. September 1493 traf Alexander VI. weitere ergänzende Bestimmungen dahin, daß alle neuen Entdeckungen, welche durch Fahrten gegen Westen oder Süden gemacht würden, den spanischen Majestäten zufallen sollten. Die von Alexander VI. geschaffene Demarcationslinie, welche allerdings durch den Vertrag von Tordesillas (7. Juni 1494) noch um 270 Leguen weiter westwärts verlegt wurde, bildete die Grundlage bei allen Verhandlungen und Uebereinkünften zwischen den colonisirenden Mächten betreffs Theilung der Herrschaft über die neue Welt. Die päpstliche Entscheidung hat wesentlich dazu beigetragen, daß zwischen Spanien und Portugal eine Reihe schwieriger Grenzfragen ohne Krieg geschlichtet wurden. Sie gereicht daher dem Papste zum Ruhm, nur blinder Parteigeist und Unkenntniß konnte dieselbe zu einer Anklage gegen Rom benutzen. Von einer Schenkung dessen, was dem Papste nicht gehörte, von einer Vernichtung der Freiheit der Amerikaner durch Alexander VI. kann keine Rede sein. Der Ausdruck „verschenken" bezieht sich nur auf das unter gerechtem Titel Erworbene, so haben es die Zeitgenossen und auch die späteren Theologen, selbst die Spanier verstanden." [1])

[1]) Pastor, l. c. 476—490. Bezüglich der erwähnten Bulle Alexander's VI. bemerkt Hergenröther: „Das spanische Herrscherpaar hatte mit großen Mühen, Gefahren und Kosten die von dem großen Columbus ausgeführte Expedition übernommen; auf den neuentdeckten

Vor der zweiten Reise des Columbus waren Ferdinand und Isabella wie Alexander VI. bemüht, für Priester zu sorgen, welche im neuen Erdtheile das Evangelium verkünden sollten. In der Instruction, welche die spanischen Majestäten dem Columbus für seine zweite und dritte Reise zugehen ließen, wird ihm die Christianisirung der neuen Länder als erste und dringendste Angelegenheit an's Herz gelegt.

Inseln wollte es sich mit erlaubten Mitteln eine Herrschaft gründen und den christlichen Glauben verbreiten. Anfangs dachte man nur an verschiedene Inseln; die später erfolgte Entdeckung des amerikanischen Continents raubte den größten Theil ihrer Kraft der Bulle Alexander's, die übrigens keineswegs die Welt theilen, sondern den Lauf der spanischen Schiffe regeln sollte. Die entdeckten und noch zu entdeckenden Inseln — so schloß man daraus — waren entweder unbewohnt, und dann verfielen sie dem Rechte des primus occupans (desjenigen, der sie zuerst in Besitz nahm), oder bewohnt, und dann war auch durch legitime Mittel, z. B. Vertrag mit den Eingeborenen, die Erwerbung einer Herrschaft, zumal an Küstenstrichen, vor Allem aber die gesicherte Ausbreitung des Christenthums möglich und thunlich. Wie man heutzutage Erfindungspatente gibt, Privilegien für litterarische und künstlerische Schöpfungen gewährt, so war damals eine päpstliche Bulle und der Schutz der römischen Kirche ein taugliches Mittel, das mit schwerer Anstrengung Entdeckte und Errungene, die Früchte schwerer Arbeit sich zu sichern, andere Prätendenten, welche die Früchte rauben wollten, mittelst kirchlicher Censuren zurückgewiesen zu sehen. Das war dem Geiste des Mittelalters durchaus entsprechend, dem Spanien und Portugal damals noch durchaus huldigten. Die Bulle Alexander's VI. ist in keiner Weise für die Tyrannei verantwortlich, mit welcher die Spanier die Bewohner Amerika's unterwarfen, welche aber noch fast von derjenigen überboten wird, die bis in die letzten Zeiten gegen die immer mehr aussterbenden nordamerikanischen Indianer geübt ward .... Auch für Amerika wurden viele Gesetze gegeben, welche der Sclaverei entgegenwirkten und die Freigeborenen schützten; daß sie oft nicht zum gehörigen Vollzug kamen, war die Schuld vieler Statthalter, vieler habsüchtiger und tyrannischer Europäer. Die geistlichen Orden wirkten nach Kräften, ja mit aller Aufopferung diesen Mißbräuchen entgegen. Viele ohne Rechtsgrund in die Sclaverei verkaufte Indianer erhielten auf Befehl des spanischen Hofes ihre Freiheit zurück; die Concilien und die Päpste waren für die Freiheit der Eingeborenen sehr besorgt. Alexander's Bulle hat die Gewaltthaten der Eroberer weder hervorgerufen noch begünstigt; sie hatte die Bekehrung, damit das wahre Wohl der Bevölkerung im Auge. (Das zeigt schon der erste Satz der Bulle.) Besonderen Anstoß erregt es, daß in der Bulle eine eigentliche Schenkung ausgesprochen wird (donamus); also, sagt man, hat der Papst verschenkt, was ihm nicht gehörte und so die Autonomie und Freiheit der Amerikaner vernichtet. Man könnte, eine pure Schenkung vorausgesetzt, erwidern, daß hier immer noch besser verfahren ward, als in den Verträgen moderner Staaten. „Man fragt," sagt Ferd.

Trotz aller Unruhen und Wirren seiner Regierung hat Alexander VI. auf dem Feld der Künste dauernde Spuren seines Wirkens hinterlassen. Durch ihn erhielt die Leonina, die nördliche Hälfte des transtiberischen Rom, ihre neuere Gestalt. Er legte eine neue große Straße an: die Via Alessandrina, jetzt Borgo nuovo. Der päpstliche Palast sah neue, großartige

---

Walter, (Lehrbuch des Kirchenrechts, 11. Aufl. S. 607) „mit welchem Rechte der Papst über fremde Länder verfügt habe. Allein ob dieses so, oder wie im neuen Völkerrecht durch einen europäischen Tractat geschehe, ist, nach dem Privatrecht beurtheilt, gleich unbefriedigend. Der Papst gab aber jenes Recht, wie die angeführte Bulle zeigt, nur als Mittel, die Einwohner mild und schonend zu Christen zu bekehren. Hingegen in den neuen Verträgen dieser Art ist von dem Interesse der Besiegten wenig die Rede. Also ist wenigstens, wo der Gewinn für die Menschheit lag, nicht zweifelhaft." Dem könnte man beifügen, daß damals eine päpstliche Constitution so viel und noch mehr galt, als heutzutage ein europäischer Tractat. Indessen läßt sich genauer Folgendes bemerken; 1) In Verträgen und öffentlichen Urkunden sind unbestimmte Ausdrücke innerhalb der Grenzen des Vernünftigen, des Gerechten und Ehrbaren zu fassen. Es wäre unvernünftig und thöricht, zu verschenken, was man nicht hat, es wäre ungerecht und unehrbar, ganze Völker ihrer Freiheit zu berauben, auch wenn sie ungläubig sind; es wäre das auch gegen die Lehren der mittelalterlichen Theologen. Da nun weder seine weltliche noch seine geistliche Gewalt den Papst zu einer solchen uneingeschränkten Schenkung berechtigten, so ist das donamus beschränkt zu verstehen im Sinne des damals anerkannten Rechtes; es ist nur zu beziehen auf das unter gerechtem Titel Erworbene, Küstenstationen, Niederlassungsplätze und sonstige Gebiete der Inseln, von denen damals die Rede war, wie es auch die Zeitgenossen, Cajetan, Dominicus Soto und auch die späteren Theologen, selbst die Spanier, verstanden. 2) Im Jahre 1497 suchte König Emmanuel von Portugal bei demselben Alexander VI. eine ähnliche Concession bezüglich Westafrika's nach; der Papst brauchte dieselbe Formel: libere donamus, concedimus et assignamus, aber mit einer auf die freiwillige Unterwerfung der Bewohner sich beziehenden Einschränkung, die, auch wenn sie nicht gesetzt ward, doch als im Rechte selbst gegeben gleich anderen Rechtsbestimmungen zu verstehen war und welche eine donatio wohl anderen europäischen Fürsten, nicht aber der Bevölkerung der neuen Welt gegenüber zum Ausdruck bringt. Es erhielten die mit dem Privilegium ausgestatteten Monarchen ein Prioritätsrecht bezüglich der zuerst von ihnen entdeckten Gebiete. 3) Wohl sagt der Papst, aus reiner Freigebigkeit und aus der Fülle seiner apostolischen Gewalt verleihe er die fraglichen Landstriche. Da aber die Wahl Alexander's zum Schiedsrichter sich doch zunächst auf die Autorität gründete, die er als Papst besaß, auf die Achtung, welche die katholischen Souveräne gegen die Würde des Kirchenoberhauptes hegten, so war er dadurch bevollmächtigt, seine Entscheidung nicht bloß mit voller Freiheit und mit vollständiger Sachkenntniß, sondern auch in Kraft apostolischer

Werke entstehen. Leo XIII. hat bekanntlich unlängst die kunstvollen Gemächer Alexander's VI. renoviren lassen. Auch außerhalb Roms war der Papst ein eifriger Bauherr.

Alexander VI. starb am 18. August 1503. Protestantischerseits wird auch heute noch das Märchen verbreitet, Alexander sei an Gift gestorben. Der Papst und sein Sohn Cesare hätten infolge Verwechselung der Flaschen von dem vergifteten Wein

---

Gewalt zu geben, welche eben die Könige bewogen hatte, ihm das Urtheil in einer so wichtigen Sache anheimzustellen. Dabei maßte er sich so wenig die absolute Herrschaft über diese Länder an, daß er ausdrücklich in seiner Bulle erklärte, er wolle keineswegs die christlichen Fürsten beeinträchtigen, die vor Weihnachten des vorhergehenden Jahres 1492 von jenen Inseln und Gebieten Besitz genommen hätten, womit er zu verstehen gab, daß er durch sein Decret einzig und allein die Verhütung von Zwistigkeiten zwischen den Königen von Spanien und Portugal bezweckte, die ihn aus freien Stücken zum Schiedsrichter gewählt hatten, und daß er sich durchaus nicht zum Richter zwischen ihnen und anderen Souveränen machte, von denen seine Vermittelung weder gefordert noch angenommen worden war. Auch der Umstand, daß Alexander VI. sein Decret nicht an die ganze Kirche, auch nicht an alle Fürsten, sondern blos an Ferdinand und Isabella von Spanien richtete, zeigt, daß er nicht als absoluter Herr von den fraglichen Ländern handeln wollte, wohl aber als Schiedsrichter, der seinen Spruch mit der Autorität des Statthalters Christi und mit den üblichen Formeln bekräftigte, wie auch das in der Intention des spanischen Herrscherpaares gelegen war. 4) Als Paul III. in zwei Breven die Freiheit der Amerikaner in Schutz nahm, dachte er nicht entfernt daran, die Bulle Alexander's zu derogiren, die er wohl in keinem anderen als in dem angegebenen Sinne verstand, und auch die spanischen Gesetze gehen von der Voraussetzung der Freiheit der Indianer aus. Weiter wendet man ein, daß die Conquistadores im Namen ihrer Monarchen den Bewohnern der entdeckten und eroberten Ländern eine Intimation verkündigen ließen, worin Ursprung und Erlösung der Menschheit und das universale dominium des Papstes ausgesprochen und die Pflicht einer Unterwerfung unter die von ihm beschenkten Könige eingeschärft ward. Allein diese Proclamation war kein von den Päpsten autorisirtes Actenstück, sondern eine Erfindung der Beamten und Abenteurer; sie ward nicht allgemein gebraucht, noch überall in ihrem Geiste gehandelt; die nach ihr begangenen Gewaltthaten wurden vom spanischen Hofe mißbilligt und oft wieder gut gemacht. Wohl erklärte Alexander die katholischen Könige und ihre Erben für Herren jener Gebiete mit voller, freier und allseitiger Gewalt; aber das dominium der Herrscher war nach allgemeinen Rechtsansichten kein dominium proprietatis, sondern nur ein dominium jurisdictionis, bestimmt nicht zu ihrem Privatvortheil, sondern zum allgemeinen Besten, und hier war es insbesondere zum Zwecke der Christianisirung der barbarischen Indianer (daß diese nackt einhergingen, wußte der Papst bereits) gegeben. Gesetzt aber auch, Alexander VI. hätte die Meinung vieler Gottes- und

getrunken, den sie für einen reichen Cardinal gewürzt haben sollen![1]) Der Geschichtsforscher Pastor hat endgiltig mit diesem Märchen aufgeräumt. Er schreibt u. A.: „Die glühende Hitze des August, in welchem mit der Trockenheit die Malaria den höchsten Grad erreicht, hatte sich über Rom gelagert, und das Fieber forderte ungemein zahlreiche Opfer. Am 5. August 1503 starb plötzlich der Cardinal von Monreale, Juan Borgia. Die Gesandten melden von zahlreichen Erkrankungen; sie betonen, die Ursache sei nicht die Pest, sondern jene Art des römischen Fiebers, welche in ganz kurzer Zeit den Tod herbeiführe. . . . Am Morgen des 12. August, einem Samstage, fühlte sich der Papst unwohl; am Nachmittag stellten sich Erbrechen und Fieber ein, welche die ganze Nacht hindurch andauerten. Zu gleicher Zeit erkrankte Cesare, der im Begriffe stand, abzumarschiren. „Die Ursache", schreibt der venetianische Gesandte am 13. August, „scheint zu sein, daß Alexander mit Cesare vor acht Tagen (also am 5. oder 6. August) auf einer Villa des Cardinals Adriano von Corneto speisten und dort bis zur Nacht blieben. Alle, welche draußen waren, erkrankten; zuerst der Cardinal Adriano, der bereits am Freitag einen heftigen Fieberanfall hatte, welcher sich an den zwei folgenden Tagen wiederholte."[2]) Bekanntlich ist der August der gefährlichste Monat in Rom und ein Verweilen im Freien, namentlich bei Eintritt der Nacht, mit ernster Gefahr verbunden. Die bösartige Form des nach einer

---

Rechtsgelehrten getheilt, der Papst könne über heidnische Länder verfügen, was zunächst behufs der Bekehrung derselben angenommen ward, oder gar es könnten Ungläubige überhaupt keine legitime Herrschaft besitzen, so wäre diese seine persönliche, in einem Privilegium für eine Dynastie ausgesprochene Meinung noch in keiner Weise verpflichtend, und wer die Gründe für eine anderweitige Deutung nicht gelten lassen und hier einen Irrthum des Papstes annehmen wollte, würde deshalb noch keiner Versündigung gegen das Dogma von der Unfehlbarkeit päpstlicher Lehrentscheidungen schuldig sein. Die Schenkung einer zeitlichen Sache kann nicht als Lehrentscheidung angesehen werden, und was der Papst mit apostolischer Machtfülle thut oder praktisch verfügt, ist weit verschieden von einem verpflichtenden Ausspruch seines obersten Lehramts in Sachen der Offenbarung. (Hergenröther, Kathol. Kirche und Christl. Staat. Freiburg 1872. S. 338—344.)

[1]) Selbst Hase schreibt: „Alexander fiel auf halber Bahn wahrscheinlich durch Gift, das er oder sein Sohn für einen Cardinal bereitet hatte." Hase, Kirchengeschichte. Leipzig 1886. 11. Aufl. S. 293.

[2]) Giustinian, Dispaci. Firenze 1876. 3 voll. II. 108.

derartigen Unvorsichtigkeit häufig auftretenden Wechselfiebers wird **Malaria perniciosa** genannt; es kann dabei in wenigen Stunden die Temperatur bis 45 Grad steigen, und eine solche Infection vermag auch die stärkste menschliche Natur zu zerstören. Der Vatican liegt in einem Gebiete, das in der heißen Jahreszeit häufig von Malaria heimgesucht wird. Ein Gesandter meldet denn auch am 14. August, man könne sich über die Erkrankung Alexander's und Cesare's nicht wundern; infolge der schlechten Luft seien im päpstlichen Palaste ungemein zahlreiche Erkrankungen vorgekommen. Die Aerzte versuchten am 13. August, dem Papste durch reichliche Aderlässe, ein damals sehr beliebtes Mittel, zu helfen. Den ganzen Tag hindurch fühlte sich Alexander VI. erleichtert. Allein nach einer nicht übel verbrachten Nacht trat am 14. wieder ein Fieberanfall ein, entsprechend dem vom 12., so daß die Umgebung in große Besorgniß gerieth. Obgleich die Blutentziehung bei einem Dreiundsiebzigjährigen nicht unbedenklich war, fuhr man doch damit fort.[1]) Der Kranke fühlte sich am 15. etwas besser und blieb fieberfrei, am 16. stellte sich das Fieber wieder ein. Auch Cesare's Zustand verschlimmerte sich merklich, da die Fieberanfälle einander unmittelbar folgten. Dies, dann die politischen Sorgen wirkten auf das Befinden des Papstes sehr nachtheilig ein. Die Aerzte erklärten seinen Zustand für äußerst bedenklich; jedoch wurde alles möglichst geheim gehalten, selbst Beltrando Costabili, der Gesandte von Ferrara, konnte nur wenig erfahren. Nach einem Bericht desselben war Alexander VI. den ganzen folgenden Tag (17.) wohlauf und ruhig, so daß der Gewährsmann Costabili's hoffte, der für den nächsten Tag zu erwartende Fieberanfall werde ausbleiben oder gering ausfallen. Die Krankheit des Papstes wird daselbst ausdrücklich als die bekannte Terzana bezeichnet; manche fürchteten, sie werde in eine Quartana übergehen. Die Nacht auf den 18. war schlecht, das Fieber kehrte mit noch größerer Gewalt wieder, und man mußte alle Hoffnung aufgeben. Alexander VI. beichtete dem Bischof von Carinola und communicirte. Cesare Borgia ging es am 18. August bedeutend besser; seine jugendliche Kraft überwand die Krankheit, für den 73jährigen Alexander VI. aber war die letzte Stunde gekommen. An demselben Tage gegen 6 Uhr Abends trat ein

[1]) Giustinian, l. c. II. 459.

Erstickungsanfall und Bewußtlosigkeit ein; er kam noch einmal zu sich, verschied aber gleich darauf um die Vesperstunde. Infolge der gleichzeitigen Erkrankung des Papstes und Cesare's und nach der raschen Verwesung der Leiche, welche übrigens bei der großen Hitze durchaus natürlich war, sprach man sofort von Gift. Aber der mantuanische Gesandte schreibt schon am 19. August, davon könne keine Rede sein.[1]) Ganz übereinstimmend berichten andere Zeitgenossen, welche als vortrefflich unterrichtet bekannt sind: weder der venetianische Botschafter Antonio Giustinian noch Jacob Burchard sprechen von Gift. Diese Männer waren während des Todes Alexander's in Rom anwesend, was nicht der Fall ist bei Guicciardini, Bembo, Jovius, Petrus Martyr und Sanuto; die Berichte der zuletzt Genannten, welche von einer Vergiftung erzählen, sind überdies vielfach untereinander unvereinbar und unzweifelhaft in das Gebiet der Fabeln zu verweisen. Alexander erlag gewiß dem gefährlichen römischen Fieber; nach Ansicht eines der Aerzte war die nächste Todesursache Apoplexie. Eine Vergiftung ist nach der sechs- oder siebentägigen Pause ungestörten Befindens zwischen dem Gastmahle und dem Auftreten von Krankheitserscheinungen, sowie nach dem Verlaufe unter periodischen Fieberanfällen mit Sicherheit auszuschließen."[2])

Pastor fällt folgendes Schlußurtheil über Alexander VI.: „So hat er, der auf der Hochwarte der Zeit stehen sollte, rettend, was zu retten war, mehr denn jeder andere dazu beigetragen, daß das Verderben in der Kirche mächtig zunahm. Das Leben dieses Genußmenschen von unbezähmter Sinnlichkeit widersprach in allem den Forderungen dessen, den er auf Erden vertreten sollte. Aber merkwürdig: Alexander's VI. Behandlung der rein kirchlichen Angelegenheiten hat zu keinem begründeten Tadel Anlaß gegeben, wie denn selbst seine erbittertsten Gegner in dieser Hinsicht keine weitergehenden speciellen Anklagen formuliren konnten. Die Reinheit der kirchlichen Lehre blieb unversehrt. Es war gleichsam, als ob die Vorsehung hätte zeigen wollen, daß die Menschen die Kirche wohl schädigen, aber nicht zerstören können. Zu allen Zeiten hat es in der Kirche neben schlechten Christen auch unwürdige Priester gegeben. Und damit niemand

[1]) Depesche vom 19. August 1503 im Archiv Gonzaga zu Mantua.
[2]) Pastor, l. c. 468—472.

daran Aergerniß nehme, hat Christus selbst dies voraus gesagt; verglich er doch seine Kirche mit einem Acker, auf welchem neben gutem Weizen auch Unkraut wächst, mit einem Netze, worin gute und schlechte Fische sind, wie er auch selbst unter seinen Aposteln einen Judas duldete. Wie eine schlechte Fassung den Werth eines Edelsteines nicht vermindert, so vermag auch die Sündhaftigkeit eines Priesters weder seinem Opfer noch seiner Sacramentenspendung noch der von ihm vorgetragenen Lehre wesentlichen Eintrag zu thun. Unmittelbaren und maßgebenden Einfluß auf das Wesen, die Göttlichkeit und Heiligkeit der Kirche, auf das Wort der Offenbarung, auf die Gnaden und geistliche Gewalt vermag die Heiligkeit oder Unheiligkeit der jeweiligen Person nicht auszuüben. So ist auch der oberste Hohepriester nicht im Stande, den von ihm verwalteten und ausgespendeten Schätzen des Himmels, welche ihm in ihrer Fülle anvertraut sind, irgend etwas von ihrem Werthe zu nehmen. Das Gold bleibt Gold, ob aus reiner oder unreiner Hand gespendet. „Das päpstliche Amt steht hoch erhaben über der Persönlichkeit seines jeweiligen Inhabers und kann an und für sich durch die Würdigkeit dessen, der es trägt, weder an innerem Werthe gewinnen, noch durch seine Unwürdigkeit an innerem Werthe verlieren.“ [1]) Auch der erste Papst, der hl. Petrus, hatte schwer gesündigt, indem er seinen Herrn und Meister verleugnete; dennoch ward ihm das oberste Hirtenamt zu Theil. Von diesem Gesichtspuncte aus urtheilte bereits Papst Leo der Große[2]): „Die Würde des hl. Petrus geht auch in einem unwürdigen Erben nicht verloren.“ [3])

So viel über die Päpste, die sich ihres hohen Berufes nicht würdig zeigten. Die Zahl dieser Päpste ist verschwindend klein. Außerdem fallen die Fehler, welche jene Päpste begangen, fast ausschließlich in die Zeit vor ihrer Erhebung zum Papstthum. Bei der Wahl der Päpste im Mittelalter sahen auch leider die Cardinäle oft mehr auf die nationalen Interessen, als auf das Wohl der allgemeinen Kirche. Während der Expatriirung der Päpste in Avignon waren es nur Franzosen, die den Stuhl Petri bestiegen. Trotz ihrer persönlichen Strenge, Einfachheit und Wohlthätigkeit konnten diese Päpste die nach-

[1]) Kirche oder Protestantismus. Mainz 1883. S. 136.
[2]) Sermo de Nat. ips. III.
[3]) Pastor, l. c. S. 447—475.

theiligen Einflüsse französischer Sitten von ihrem Hofe nicht fernhalten. Die erwähnten Fehler der betreffenden Päpste wurden ohnedies von einer feindlichen Geschichtsschreibung oft sehr übertrieben, und es wurden ihnen obendrein auch noch Fehler und Vergehen angedichtet, die sie gar nicht begangen hatten. Und wie sehr treten die Fehler der wenigen unwürdigen Päpste in den Hintergrund vor den heroischen Tugenden so vieler frommen und ehrwürdigen, so vieler großen und heiligen Päpste! Die Geschichte beweist ferner, daß diese Päpste, obgleich sie in ihrem Privatleben aus menschlicher Schwachheit oder Leidenschaft diesen oder jenen Fehlern und Sünden anheimfielen, dennoch in ihrem Amte als Päpste nie irgend eine der christlichen Glaubens- und Sittenlehre widersprechende Lehre vorgetragen oder eine unsittliche Verordnung erlassen haben. „Es war sicher nicht unbedeutsam," sagt mit Recht Alzog in Bezug auf den unwürdigen Papst Alexander VI., „daß bei solcher Ausübung des Pontificats das Bewußtsein der hohen Pflichten in Alexander doch lebendig und rege geblieben, und keine unmoralische kirchliche Verordnung von ihm erlassen worden ist." [1]) Die Reformatoren hingegen haben eine Reihe von Lehren vorgetragen, die dem christlichen Sittengesetze und sogar dem Naturgesetz widersprechen. Wer möchte behaupten, daß die persönliche Schlechtigkeit eines Richters die Würde des Richteramtes, beeinträchtigt? Ebensowenig kann die unwürdige Persönlichkeit eines einzelnen Papstes die erhabene Würde des Papstthums in ihrem inneren Werthe beeinträchtigen. Das päpstliche Amt ist so erhaben über der Persönlichkeit seines jeweiligen Trägers, daß es an und für sich ebensowenig durch die Würdigkeit dessen, der es trägt, an innerem Werthe gewinnen, als durch dessen Unwürdigkeit verlieren kann. Schließlich darf man folgende Erwägung nicht außer Acht lassen: Wenn ein Papst den Anforderungen, die man an ihn zu machen berechtigt ist, nicht entspricht, so ist das freilich eine höchst beklagenswerthe und verwerfliche Erscheinung, die aber seine Würde unbeeinträchtigt läßt. Wenn aber ein Reformator den Anforderungen, die man an das Leben eines Christen zu stellen berechtigt ist, nicht nachkommt, so ist das ein sicheres Kennzeichen, daß sein Beruf nicht aus Gott ist und daß er keine Mission hat, die Kirche zu reformiren. Mit Recht sagt Möhler: „Ist Jemand im Göttlichen und Unveränderlichen fest gegründet, und hat er davon unleugbare

[1]) Alzog, Kirchengesch. 9. Aufl. II. 52.

Beweise, besonders dadurch gegeben, daß er sein eigenes Leben zuerst nach demselben eingerichtet, vor Allem also ein tiefes Mißfallen an sich selbst an den Tag legt, und hiernach sich zuerst ernstlich reformirt; verbindet er mit allem dem einen durch lange Erfahrung geübten praktischen Blick: dann erkennt ihm die Kirche freudig das Recht und die Pflicht zu, um- und neugestaltend auf das Gesammtleben einzuwirken. . . . Wie könnte Jemand, der selbst in sich die Lebenseinheit mit Christus nicht vollzog, zwischen Gott und Welt getheilt und in sich selbst zerrissen ist, nur irgend befähigt sein, ein höheres Bild der niederen Welt einzudrücken?“ [1])

Wer die Geschichte der Päpste kennt und weiß, daß sie fast ohne Ausnahme alte, unter der Last geistiger Anstrengungen ergraute Männer gewesen sind, welche gleichsam am Rande des Grabes, an den Stufen des göttlichen Richterstuhles die Bürde des verantwortlichsten Amtes übernahmen, der muß zugestehen, daß die Worte Bonifaz' VIII. in der berühmten Bulle: „Ausculta fili“ vom 5. December 1301 an Philipp von Frankreich diesem erhabenen Greise wirklich aus dem Herzen kommen, wenn er dort sagt: „Gott hat uns, obwohl ohne alles Verdienst, über Könige und Reiche gesetzt, indem er uns das Joch apostolischer Knechtschaft auferlegte, um in seinem Namen und in seiner Lehre auszureißen, zu zerstören und zu entfernen, und um aufzubauen, zu pflanzen und in der Weide der Heerde des Herrn das Wankende zu stärken, das Kranke zu heilen.“ Nur das höchste moralische Ziel kann eine solche nie wankende moralische Kraft des Willens hervorbringen, wie sie derselbe Bonifaz, zur Zeit seiner größten Bedrängniß, in dem berühmten Ausspruche bekundet: „Und wenn alle Fürsten der Welt sich gegen uns und die katholische Kirche geeinigt hätten, wir würden sie doch nur wie Splitter geachtet haben, weil wir die Wahrheit für uns haben und für die Wahrheit einstehen. Hätten wir aber die Wahrheit und Gerechtigkeit nicht für uns, dann würden wir wohl Grund haben, in Furcht zu sein.“ [2])

Ueber die Päpste, welche zur Zeit der Reformation lebten, schreibt der berühmteste der neueren protestantischen Geschichtsschreiber Englands, Macaulay: „Die römischen Päpste zeigten in ihren Personen die ganze Strenge der ersten Anachoreten

[1]) Gesammelte Schriften und Aufsätze. II. 25.
[2]) Hergenröther, kath. Kirche und christl. Staat. S. 330.

Syriens. Paul IV. bewies auf dem päpstlichen Throne dieselbe Gluth des Eifers und der Andacht, welche ihn in das Kloster der Theatiner geführt hatte. Der hl. Pius V. verbarg unter seinem glänzenden Gewande den Bußgürtel eines Mönchs, schritt barfuß an der Spitze der Procession und erbaute die Welt durch unzählige Beispiele der Demuth, der Mildthätigkeit und der Versöhnlichkeit gegen Beleidigungen. Gregor XIII. bemühte sich, Pius V. in den strengen Tugenden nicht allein zu erreichen, sondern noch zu übertreffen! So war das Haupt, so waren die Glieder. Ein innerer Reformgeist hatte sich der Kirche bemächtigt und sie in einem einzigen Menschenalter vom Palaste des Vaticans bis zur abgelegensten Einsiedelei der Apenninen erneuert." [1])

Eine unterbroche Reihe von ehrwürdigen und vom Geiste Christi erfüllten Trägern des kirchlichen Oberhirtenamts sind seitdem auf dem Stuhle des hl. Petrus nacheinander gefolgt. Sie haben den ehrwürdigen Sitz der Apostelfürsten durch so viel Tugend und Frömmigkeit, durch so viel Geist und Gelehrsamkeit geziert und geschmückt, daß kein Fürstenthron der Welt in dieser Beziehung auch nur von ferne mit ihnen verglichen werden könnte.

3 Die Katholicität.

Den protestantischen Secten kann das Kennzeichen der Katholicität nicht zukommen. Jede Secte ist ihrer Natur nach local und national und kommt über diese Grenze nicht hinaus. Die protestantischen Secten stehen meistens unter der bezüglichen Landesautorität und sind von einander getrennt und unabhängig, da kann von einer moralischen Allgemeinheit keine Rede sein. Allerdings sind sie alle durch die Gemeinschaft des Hasses und der Opposition gegen „Rom" vereinigt; diese Gemeinschaft kann aber keine Katholicität im wahren Sinne des Wortes erzeugen. Viele Secten suchen sich gar nicht auszubreiten; mit der Kraft ist auch die Tendenz hiezu erstorben. Andere senden ihre Sendlinge zu anderen Völkern, um Proselyten zu gewinnen. Aber der Erfolg bleibt aus. Es werden oft ungeheure Summen verwendet, aber das Geld allein thut es nicht. Die Protestanten ließen überhaupt mehr als ein

[1]) Macaulay, Edinburgh Review. October 1840.

Jahrhundert vorübergehen, ohne an eine Ausbreitung des Evangeliums auch nur zu denken. Die erste Missionsthätigkeit begann auf Betreiben der Regierung von England zur Befestigung ihrer Herrschaft in den nordamerikanischen Colonien durch John Elliot (1646).

Die katholische Kirche hat durch alle Jahrhunderte hindurch bewiesen, daß sie die Kraft und die Tendenz besitzt, sich immer weiter auszubreiten. Zu jeder Zeit hat sie ihre Sendboten nach allen Himmelsgegenden hin ausgesendet. In fast allen Ländern der Erde zählt sie auch thatsächlich Mitglieder in mehr oder minder beträchtlicher Anzahl. Arm und hilflos ziehen ihre Missionäre nach allen Himmelsrichtungen, und, obschon sie den Völkern nichts bringen, was ihnen zeitlichen Vortheil zu gewähren vermöchte, führen sie die Menschen hin zum göttlichen Gekreuzigten.[1]) Die katholische Kirche ist überall und unter allen Völkern ausgebreitet, mehr als alle Secten, wenn wir diese in eine Einheit zusammenfassen.

Die Gesammtbevölkerung der Erde wird gegenwärtig auf nahezu anderthalb Milliarden geschätzt.[2])

Europa	362 746 000
Asien	825 530 000
Afrika	168 164 000
Amerika	124 260 000
Australien und Oceanien	5 633 000
	1 486 333 000

Der Religion nach vertheilt sich die Gesammtbevölkerung[3]) in

Christen	470 000 000
Buddhisten	450 000 000
Brahmanen	208 000 000
Mohammedaner	181 000 000
Heiden	170 000 000
Juden	7 000 000
	1 486 000 000

[1]) Vgl. Hahn, Gesch. der kath. Missionen von Christus bis auf die neueste Zeit. Köln 1837. 5 Bde. Marschall, Die christlichen Missionen, ihre Sendboten, ihre Methode und Erfolge. Mainz 1863.

[2]) Vgl. Scobel, Geographisches Handbuch zu Andree's Handatlas. Leipzig 1895. S. 81. Wagner und Supan, Bevölkerung der Erde. Stuttgart 1891.

[3]) Vgl. Scobel, l. c. S. 89.

Andree[1]) schätzt die Zahl der Christen auf 474 Millionen, 320 Millionen Katholiken, 154 Millionen Protestanten. Neher[2]) stellt auf Grund verschiedener Tabellen folgende Berechnung auf:

Römisch-kath. u. unirte oriental. Christen	320	Millionen
Griechisch-orientalische Christen	95	—
Protestanten	145	—

Für die römisch-katholischen und unirten und orientalischen Christen gab es am 16. Dec. 1896,[3]) abgesehen von den apostolischen Delegationen, Vicariaten und Präfecturen, nachstehende hierarchischen Residentialsitze.

Cardinalscollegium		75
Patriarchalsitze		14
Erzbischöfliche Sitze	des latei-	173
Bischöfliche Sitze	nischen Ritus	714
Erzbischöfliche Sitze	des orienta-	18
Bischöfliche Sitze	lischen Ritus	53
Sitze nullius dioeceseos		17
		1064

Von diesen Titeln waren am 16. Dec. 1896[4])

		verliehen	erledigt
Cardinalstitel		61	14
Patriarchate		13	1
Erzbisthümer	des latei-	171	2
Bisthümer	nischen Ritus	688	26
Erzbisthümer, Bisthümer	des orienta- lischen Ritus	58	13
Sitze nullius dioeceseos		13	4

[1]) Andree, „Geogr. Handbuch". 1894. Das „Geographische Handbuch zu Andree's Handatlas", herausgegeben von Scobel (Leipzig 1895), hält sich an die Schätzung des protest. Predigers Warneck in Rothenschirmbach. Warneck schätzt die Zahl der Katholiken auf 220 Millionen, die der Protestanten auf 145 Millionen. Hickmann, (Taschenatlas, 2. Aufl. Wien 1894) rechnet unter den Christen 240 Millionen Katholiken, 95 Mill. Griechen und 145 Mill. Protestanten; P. Werner (Orbis terrar. cathol. Freiburg 1890) nur 230 Mill. Katholiken und 215 Millionen Akatholiken aller Denominationen (Griechen, Protestanten u. s. w.)

[2]) Conspectus hierarch. cathol., kirchlich statistische Tabellen. Regensburg 1895. S. 7.

[3]) La Gerarchia cattolica per l'anno 1897. Roma 1896. p. 461.

[4]) La Gerarchia . . . p. 463.

Die orientalische Kirche oder Kirche der orientalischen Riten[1]) ist im Gegensatz zur abendländischen (lateinischen) Kirche der Inbegriff der mit Rom im Glauben vereinigten, in der Sprache, in den Gebräuchen aber verschiedenen Sprengel und Gläubigen, welche den alten orientalischen Patriarchaten und Nationen angehörten und von der Häresie des Nestorius oder des Eutyches oder auch vom großen Schisma zur Einheit zurückkehrten.[2]) Der Protestant Koehler schreibt: „In früherer

[1]) Ueber die Kirchen des orientalischen Ritus siehe Pichler, Gesch. der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident, 2 Bde. München 1864—65. Peleß, Gesch. der Union der ruthenischen Kirche mit Rom, 2 Bde. Wien 1878 und Würzburg 1881. Likowski, Gesch. des allmählichen Verfalls der unirten ruthenischen Kirche im 18. und 19. Jahrhundert unter polnischem und russischem Scepter, deutsch von Tloczynski, 2 Bde., Posen 1885—1887. Nilles, Symbola ad illustrandam historiam ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani. Innsbruck 1885. 2 Bde. Dr. W. Koehler, Die katholischen Kirchen des Morgenlandes. Darmstadt 1896.

[2]) Es gibt auch noch eine orientalisch-schismatische Kirche, welche etwa 95 Millionen Anhänger zählt und vorzugsweise aus den drei großen Fractionen der griechischen (mit dem Patriarchat in Constantinopel), der national-griechischen (Athen) und der russischen Kirche besteht. Das griechische Schisma begann im 9. Jahrhundert. Der ehrgeizige Staatsmann Photius hatte sich an Stelle des verbannten Ignatius zum Patriarchen von Constantinopel proclamiren lassen. Schweres Gold und noch schwerere Lügen, die man 859 an den Papst sandte, sollten diesen für den Eindringling gewinnen. Die vom Papste Nicolaus I. gesandten Legaten ließen sich bestechen. Nicolaus vernichtete ihr Urtheil und excommunicirte Photius und die Legaten. Das Concil zu Constatinopel 869 — das achte allgemeine — beseitigte vorübergehend das Schisma. Photius leugnete den Ausgang des hl. Geistes vom Sohne und bestritt die Rechtmäßigkeit der Aufnahme des Filioque (und vom Sohne) in das constantinopolitanische Symbolum. Der hochmüthige Patriarch Michael Cärularius erneuerte das Schisma im Jahre 1053. Vergebens suchte der Kaiser Frieden zu stiften. Am 16. Juli 1054 schüttelten die römischen Gesandten den Staub Constantinopels von ihren Füßen, nachdem sie vorher eine feierliche Excommunicationsbulle gegen Michael und seinen Anhang am Altare der Hagia Sophia niedergelegt hatten. In thörichter Verblendung erklärte jetzt der Gebannte den Papst ebenfalls für excommunicirt, und da es ihm gelang, Bischöfe und einen großen Theil des Volkes für sich zu gewinnen, war die Trennung zwischen Constantinopel und Rom vollendet. Vgl. Hergenröther, Photius . . . Regensburg 1867. 3 Bde. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen dem Orient und dem Occident. München 1864—65. 2 Bde. Hergenröther, Neue Studien über die morgenländische und abendländische Kirche (gegen Pichler), Würzburg 1865. Philaret, Geschichte der Kirche Rußlands. Deutsch von Blumenthal. Frankfurt 1872.

Zeit findet sich allgemein und auch heute noch häufig die Gesammtbezeichnung „unirte Kirchen", „unirte Christen" oder auch „unirte Kirche", welch letzterer Ausdruck natürlich nicht zu billigen ist. Ich möchte als gemeinsame Benennung „katholische Kirchen (?) des Morgenlandes" vorschlagen. Die Bezeichnung „griechisch-katholisch" kommt zuerst in Ungarn vor: durch Decret vom 28. April 1774 schrieb sie Maria Theresia statt der seither üblichen „griechisch-unirt" für Galizien vor, in der ganz richtigen Erwägung, daß der ältere Name „griechisch-unirt" diese Kirchen gewissermaßen nur als secundär katholisch erscheinen lasse. Das unterscheidende Merkmal ist der Ritus. „Ritus" ist zunächst ein Gebrauch, ein Herkommen, im kirchlichen Sprachgebrauch die Gottesdienstordnung und die Disciplin . . . In Dogma und im jus divinum der Verfassung sind natürlich keine Abweichungen möglich, da sonst diese Gemeinschaften aufhören würden, katholisch zu sein. Der rituelle Unterschied liegt hauptsächlich in den Cultusformen und der Cultussprache."[1])

Man unterscheidet folgende Riten: den armenischen, den griechischen, den koptischen und den syrischen.

a) Der armenische Ritus. Zum armenischen Ritus gehören das Erzbisthum Lemberg (Oesterreich), das Bisthum Artuin (Armenien), das Erzbisthum Sebaste mit dreizehn Bisthümern in Armenien, das Bisthum Ispahan in Persien und das Bisthum Alexandrien in Egypten.

b) Der koptische Ritus. Man unterscheidet den rein koptischen Ritus (Patriarchat von Alexandrien mit zwei Bisthümern) und den abessinischen (äthiopischen) Ritus (apostolischer Vicar).

c) Der griechische Ritus. Man unterscheidet 1) den rein griechischen Ritus (apostol. Delegirte in Athen und Constantinopel); 2) den rumänisch-griechischen (Erzbisthum Fogaras mit drei Bisthümern in Oestr.-Ungarn); 3) den ruthenisch-griechischen (Erzb. Lemberg mit einigen Bisthümern in Ungarn und Rußland); 4) den bulgarisch-griechischen in Constantinopel, in Thracien und Macedonien (Erzbischof und zwei Bischöfe); 5) den melchitisch-griechischen (Patriarchat in Antiochien mit drei Erzbisthümern und acht Bisthümern).

d) Der syrische Ritus. Man unterscheidet: 1) den syrischen Ritus (Patriarchat in Antiochien mit drei Erzbisthümern und

[1]) W. Koehler, Die kathol. Kirchen des Morgenlandes. Darmstadt 1896. S. 1—2.

fünf Bisthümern); 2) den syrisch-chaldäischen (Patriarchat in Babylon mit zwei Erzbisthümern und neun Bisthümern); 3) den syrisch-maronitischen (Patriarchat in Antiochien mit sechs Erzbisthümern nnd neun Bisthümern); 4) den syrisch-sorianischen oder -malabarischen in Ostindien (drei apostol. Vicare). Die Katholiken des „syrisch-malabarischen Ritus" werden auch Thomaschristen[1]) genannt. In früheren Zeiten hatten sich die Thomaschristen den Nestorianern in Persien angeschlossen, durch die Bemühungen der Jesuiten vereinigten sie sich 1599 mit der katholischen Kirche. Ob man die Nestorianer Indiens nach dem Apostel Thomas, der das Evangelium bis in Ostindien verkündigt haben soll, oder, was wahrscheinlicher ist, nach dem nestorianischen Bischof von Nisibis (435—489), Thomas Barsumas, nennt, ist nicht entschieden.

Bezüglich der unirten orientalischen Kirchen bemerkt der Protestant Dr. Koehler ferner noch: „Der päpstliche Primat ist der wichtigste Bestandtheil des katholischen jus divinum (göttliches Recht). Darum sind auch die unirten Kirchen, einerlei, ob sich ihre Stellung nach dem Florentinum regelt oder nicht, dem päpstlichen Gesetzgebungsrecht genau gerade so unterworfen wie die lateinischen. Es ist ein vergebliches Bemühen, ihnen eine Sonderstellung anweisen zu wollen, indem man behauptet, daß päpstliche Gesetze nur insoweit für sie gelten, als dies ausdrücklich bestimmt sei. Jede päpstliche Promulgation, die urbi et orbi geschieht, sie sei nach Form und Inhalt im übrigen, was sie wolle, ist auch an die unirten Kirchen gerichtet .... Der Papst hat ferner in allen unirten Kirchen, soweit nicht Sonderrechte entgegenstehen, das Confirmations- und Consecrationsrecht der Bischöfe. Er spendet auch den Metropoliten und Patriarchen das Pallium als Zeichen der hohenpriesterlichen Gewalt; die zeitweise aufgetauchte Ansicht, daß das Pallium ein specifisch lateinisches Abzeichen sei, ist mit Recht von der Curie verworfen worden .... Das praktisch wichtigste Kennzeichen der sämmtlichen nicht-lateinischen katholischen Kirchen ist die Priesterehe. Die meisten unterscheiden sich außerdem in hervortretender Weise durch den Abendmahlsritus, indem sie sich nicht nur des gesäuerten Brodes bedienen, sondern auch den Laien den Kelch gewähren. Nur die armenische und die maronitische

[1]) Vgl. Germann, Die Kirche der Thomaschristen. Gütersloh 1877.

Kirche weichen von den übrigen ab; die erstere hat von alters her den Gebrauch des ungesäuerten Brodes; die andere beging bis zum Ende des 17. Jahrhunderts die Feier mit gesäuertem Brod unter beiden Gestalten, seitdem ist aber der lateinische Abendmahlsritus bei den Maroniten allmählich eingedrungen: das Libanonconcil von 1736 fand ihn bereits vor. Die Ehe der Geistlichen ist durch das ältere griechische Recht geregelt, die übrigen morgenländischen Kirchen befolgen es ebenfalls. Die Ehe nach Erlangung der höheren Weihen ist verboten und nichtig, auch die des Subdiaconus. Dagegen sind Verheirathete nicht von den höheren Weihen ausgeschlossen und dürfen die Ehe fortsetzen, mit Ausnahme der Bischöfe, die sich von ihren Frauen trennen müssen. An rechtlichen Bestimmungen sind hier noch die alten Concilsbeschlüsse und Kaisergesetze in Kraft: ihren Abschluß hat die Entwicklung durch die zweite Trullanische Synode von 692 erhalten. Vor der Subdiakonatsweihe, also auch in den unteren Weihegraden, ist in den griechisch- und morgenländisch-katholischen Kirchen demnach die Eheschließung gestattet. Auch können Verheirathete zu Bischöfen gemacht werden, wenn sie sich nur vor der Consecration von ihren Frauen trennen. In früherer Zeit kam es vor, daß sich Diakonen bei der Weihe das Recht der Eheschließung vorbehielten, heutzutage ist dies nicht mehr gestattet. Die zweite Ehe ist gänzlich untersagt; im Priesterstande ist sie ohnehin nichtig; niedere Kleriker sollen in solchem Falle nicht zur höheren Weihe befördert werden. Die Frage, ob die nach der Weihe geschlossene Ehe nichtig sei, hat das altgriechische Recht bejaht, indessen ist die spätere Praxis der griechischen Kirche wieder milder geworden. Benedict XIV. erklärte in der Bulle Etsi pastoralis, daß die Frage offen sei, daß aber für die Italogriechen jedenfalls die Praxis der römischen Gerichtshöfe maßgebend sein müsse, die derartige Ehen für nichtig erklären; das nämliche ist für die Maroniten und die Ruthenen ausdrücklich bestimmt. Eine Ausnahme bestand früher bei den Kopten, da dort die Unsitte herrschte, Kinder zu Diakonen zu weihen. Solchen Diakonen gestattete Benedict XIV., sobald sie das sechzehnte Jahr erreichten, sich zu entscheiden, ob sie in dem Ordo bleiben oder ihn aufgeben wollten. Im letzteren Falle waren sie nicht mehr zum Officium und Cölibat verpflichtet . . . In Rom ist man bestrebt, die Priesterehe in möglichst enge Kreise

einzuschränken, sie als Privileg stricte zu interpretiren. Insbesondere hat sich die Propaganda dahin ausgesprochen, daß die Priesterehe nur in den heimischen Gebieten dieser Kirchen gestattet ist, nicht aber auch sonstwo: den nach Amerika ausgewanderten ruthenischen Priestern aus Galizien ist in ihren neuen Wohnorten die Ehe verboten worden. Die höheren Stellen der griechisch-katholischen Kirche werden nur mit unverheiratheten Priestern besetzt, so daß die Ehelosigkeit thatsächlich begünstigt wird. Dies gilt insbesondere von den ruthenischen und rumänischen Domherrenstellen, aus deren Inhabern die Bischöfe gewählt werden . . . Aus allem geht hervor, daß die Priesterehe gegenüber der Cölibatpflicht der lateinischen Geistlichen als Ausnahme und zwar als geduldete Ausnahme aufgefaßt wird, und wenigstens bei den griechischen Katholiken die Ehelosigkeit lieber gesehen wird." [1])

4. Die Apostolicität.

Die protestantischen Secten sind nicht apostolisch in ihrer Lehre und in ihrem Cultus. Die Reformatoren suchten allerdings ihre Lehrmeinungen aus den Schriften der Apostel zu begründen; es ist ihnen dies aber nicht gelungen. Es ist auch ganz undenkbar, daß der wahre Sinn der christlichen Lehre und der wahre christliche Cultus fünfzehn Jahrhunderte lang unbekannt gewesen und erst nach langer Zeit von Menschen herausgestellt worden wäre, welche für die Richtigkeit ihrer Auffassung auf keine einzige göttliche Bezeugung oder auf kein einziges Wunder hinweisen können. Die Secten sind ihre eigenen Wege gegangen und haben die religiöse Autorität in die Hand der weltlichen Obrigkeit gelegt, welche doch wahrlich ihren Ursprung nicht von der apostolischen Autorität ableitet. Die protestantischen Confessionen, die in keiner Gemeinschaft mit der apostolischen Kirche stehen, haben auch deshalb weder ihre Sendung von Christus durch die Apostel noch den Segen dieser Sendung. In der Art und Weise, seinen Beruf zur Predigt zu begründen, änderte Luther binnen 24 Jahren seine Meinung vierzehnmal.[2])

---

[1]) Dr. W. Koehler, Die kathol. Kirchen des Morgenlandes. Darmstadt 1896. S. 43, 44, 59—62.

[2]) Döllinger, Die Reformation. 1848. III. 202.

Die katholische Kirche dagegen ist apostolisch in ihrer Lehre da sich jede ihrer Lehren auf die Apostelschriften oder auf die apostolische Tradition zurückführen läßt. Alle wesentlichen Elemente ihres Cultus waren sämmtlich schon in der apostolischen Zeit die wesentlichsten Cultusacte der christlichen Religion. Die katholische Kirche ist ferner apostolisch in ihrer Autorität. Christus baute seine Kirche auf Petrus. In ununterbrochener Reihe sind sich von Petrus an die Päpste gefolgt bis herab auf den gegenwärtigen Papst. Auch jeder Bischof ist in seiner Kirche der rechtmäßige Nachfolger entweder eines Apostels oder aber eines ersten Bischofes, welcher seine Sendung von dem rechtmäßigen Nachfolger des hl. Petrus erhalten hat. Das hierarchische Amt der Apostel dauert in dem Episkopate fort. Die Apostel treffen noch während ihrer Lebenszeit Fürsorge für die stete Fortpflanzung ihres hierarchischen Amtes (Tit. 1,5; 1. Tim. 5,22; 2. Tim. 2,2). Als Bischöfe neben und unmittelbar nach den Aposteln sind namentlich bekannt: Marcus, Lucas, Barnabas, Apollo, Timotheus, Titus, Silvanus (Silas), Clemens, Diothrephes, Epaphroditus, Epaphras, Archippus, Polycarpus, Evodius, Ignatius, Symeon und die „Engel" der sieben kleinasiatischen Kirchen (Apok. 2). Von tiefgreifender Bedeutung ist die Thatsache, daß Rom jetzt noch die einzige unmittelbar apostolische Kirche ist in der Welt. Die Abstammung unserer Kirche von Christus und den Aposteln kann man nachweisen in der öffentlichen, ununterbrochenen Reihenfolge der römischen Päpste.

Wir lassen hier das Verzeichniß der Päpste folgen. Um den Einwürfen jener Protestanten, welche einerseits wegen des Auftretens der sog. Gegenpäpste die Einheit und die Apostolicität der kath. Kirche in Abrede stellen und anderseits leugnen, daß die römischen Bischöfe schon in den ersten Jahrhunderten als das Oberhaupt der Kirche anerkannt wurden, entgegenzutreten, werden wir einige erläuternde geschichtliche Notizen einschalten.

Im 1. Jahrhundert (4 Päpste):

1. hl. Petrus, ?—67,
2. hl. Linus, 67—79,
3. hl. Anenkletus, 79—91,
4. hl. Clemens, 91—100.

Bezüglich der ersten Päpste sind wohl die Angaben von Hegesippus und des Irenäus am zuverlässigsten. Hegesippus, ein palästinischer Judenchrist, hatte um die Mitte des 2. Jahrhunderts Reisen unternommen, um in den einzelnen Kirchen den Stand der Lehre kennen zu lernen, und die apostolische Succession

in den Hauptkirchen zu erforschen. Er selbst sagt, daß er in Rom die Reihenfolge der Bischöfe bis auf Anicetus aufgezeichnet habe.[1]) 25 Jahre nach Hegesippus kam Irenäus nach Rom und konnte, wie Hegesippus, die Reihenfolge von 11 oder 12 Bischöfen durch die zuverlässigste Autorität erfahren. Wir haben also für die Succession der ersten römischen Bischöfe zwei von einander unabhängige, und sich bestätigende Zeugen. Beide nennen Linus als den ersten Nachfolger des hl. Petrus.[2]) — Die Verunstaltung des Namens Anenkletus, woraus bald Cletus bald Anacletus gemacht wurde, hat veranlaßt, daß der eine Bischof in zwei zerlegt wurde, von denen der erstere, Cletus, vor Clemens, der andere, Anacletus, nach ihm gesetzt wurde. Die Unterscheidung beider war dem Irenäus und dem Eusebius, welcher sich auf Hegesippus beruft, nicht bekannt.[3]) Der in der alten Kirche hochgefeierte Papst Clemens erließ an die Kirche von Corinth noch bei Lebzeiten des Apostels Johannes gelegentlich einer dort ausgebrochenen Spaltung (96) ein vortreffliches, noch lange vorgelesenes Hirtenschreiben, worin er u. A. die festgegliederte Ordnung hervorhob, wie er sie von den Aposteln überliefert erhalten.

Im 2. Jahrhundert (10 Päpste):

5. hl. Evaristus,	100—109,	10. hl. Pius I.,	142—157,
6. hl. Alexander I.,	109—119,	11. hl. Anicetus,	157—168,
7. hl. Sixtus (Xystus) I.,	119—128,	12. hl. Soter,	168—176,
8. hl. Telesphorus,	128—139,	13. hl. Eleutherus,	177—190,
9. hl. Hyginus,	139—142,	14. hl. Victor I.,	190—202.

Der Papst Soter schrieb auch, wie Clemens, einen Brief an die Kirche von Corinth; der Brief wurde in dieser Kirche gleich dem des Clemens verlesen. Der Bischof von Corinth, Diomp, lobte die die gewohnte Wohlthätigkeit der römischen Kirche

---

[1]) Vgl. Döllinger, Christenthum und Kirche. Regensburg 1868. S. 318.

[2]) Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papstthums. Freiburg 1895. S. 5.

[3]) Die „Gerarchia cattolica“ (Roma 1896) nennt Anaclet als vierten Papst. Sie stützt sich wahrscheinlich auf den italienischen Kirchenhistoriker Cardinal Orsi (Istoria eccles. I. 282, 320). Die Existenz des Anacletus wird heute fast allgemein in Zweifel gezogen. Vgl. auch Brancaccio di Carpino, Nuova Cronologia dei Papi, Roma 1895. Vom selben Verfasser: J Papi e i diciannove secoli del papato. Roma 1897. I. 76.

noch übertreffende Freigebigkeit des Papstes Soter in der Unterstützung ärmerer Gemeinden. So erwies sich die große Kirche der Römer, deren Glauben schon Paulus als in der ganzen Welt bekannt gerühmt hatte (Röm. 1,8), auch als die „Vorsteherin des Liebesbundes.“ [1]) An Eleutherus sandten die Katholiken von Lyon den damaligen Priester Irenäus mit einem ausführlichen Schreiben über die dort wüthende Verfolgung. Unter diesem Pontificate begann Irenäus sein Werk zur Widerlegung der Gnostiker in fünf Büchern, worin er die römische Kirche als die größte, von den Aposteln Petrus und Paulus gegründete preist und ihre Ueberlieferung schon allein als hinreichend zur Beschämung aller Irrlehrer bezeichnet, weil wegen der stärkeren Autorität derselben (oder auch: wegen ihres höheren Vorrangs) die Gläubigen der ganzen Welt an sie sich wenden (oder mit ihr übereinstimmen) müssen, da in ihr alle Gläubigen die apostolische Ueberlieferung immerdar bewahren.[2]) Die Thatsache, daß bei allen Zweifeln über die christliche Lehre die römische Kirche vorerst angegangen wurde, die Rechtgläubigen bei ihr Belehrung holten, daß die Irrlehrer Anerkennung dort zu erhaschen suchten, ist seit dem zweiten christlichen Jahrhundert allseitig bezeugt. Von da an fließen die Quellen reichlicher. Victor I. hielt in Rom eine Synode, forderte allenthalben die Abhaltung solcher Versammlungen, bedrohte die Kleinasiaten mit dem Banne und schloß den Theodotus von Byzanz von der Kirche aus; „in seinem Episkopat sind alle Factoren des Papstthums beisammen“, bemerkt Schwegler.[3]) Victor's Nachfolger, Zephyrinus (202—218) kämpfte gegen die Theodotianer, Artemoniten und andere Häretiker, erließ ein peremptorisches Edict gegen die Rigoristen, welche für Unzuchtsünden keine Buße gestatten wollten, und vertrat nach allen Seiten die Ueberlieferung der römisch-apostolischen Kirche. Der Montanist Tertullian[4]) nennt ihn: „Den obersten Hohenpriester, den Bischof der Bischöfe, den apostolischen Papst (Vater).“ [5])

[1]) Brief des hl. Ignatius an die Römer. Vgl. Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papstthums. Freiburg 1895. S. 1.

[2]) Vgl. Mirbt, l. c. S. 5. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat. Freiburg 1872. S. 948—952.

[3]) Schwegler, Nachapost. Zeitalter. II. 214 ff. [4]) De pudic. c. 1.

[5]) Bezüglich der erwähnten Päpste gibt v. Funk u. a. folgende Jahresdaten an: Anicetus (154—165), Soter (165—174), Eleutherus (174—189), Victor (189—198).

Im 3. Jahrhundert (15 Päpste):

15. hl. Zephyrinus,	202 (198?)—217,	22. hl. Lucius I.,	253—254,
16. hl. Calliſtus I.,	217—222,	23. hl. Stephanus I.,	254—257,
17. hl. Urbanus I.,	222—230,	24. hl. Sixtus (Xyſtus) II.,	257—258,
18. hl. Pontianus,	230—235,	25. hl. Dionyſius,	259—268,
19. hl. Anterus,	235—236,	26. hl. Felix I.,	269—274,
20. hl. Fabianus,	236—250,	27. hl. Eutychianus,	275—283,
21. hl. Cornelius,	251—253,	28. hl. Cajus,	283—296,
		29. hl. Marcellinus,	296—305.

Unter Cornelius hatte Rom einen ziemlich zahlreichen Klerus: 36 Prieſter, 7 Diakonen, 7 Subdiakonen, 42 Akolyten, 52 Exorciſten, Lectoren und Oſtiarier, dazu mehr als 1500 Wittwen und von der Kirche unterhaltene Nothleidende. Wie ſeine Vorfahren, ſorgte Stephan für die geiſtlichen und leiblichen Bedürfniſſe der entfernteſten Kirchen, ſtellte durch Entſetzung des ſchismatiſchen Biſchofs Marcian den Frieden der Kirche von Arles wieder her, ſetzte den nach Rom eilenden ſpaniſchen Biſchof Baſilides wieder in ſein Amt ein und hielt, ſich auf die Nachfolge des hl. Petrus berufend, die römiſche Ueberlieferung gegen die widerſtrebenden Kleinaſiaten und Afrikaner feſt, deren Synodalbeſchlüſſe er verwarf. Papſt Dionyſius forderte den alexandriſchen Biſchof gleichen Namens auf, ſich wegen ſeiner Trinitätslehre zu rechtfertigen. Der Papſt veranſtaltete eine Synode in Rom, welche die Lehre des alexandriſchen Dionyſius mißbilligte. Auf dieſe Entſcheidung geſtützt, verfaßte nun der Papſt ein ausführliches Lehrſchreiben, in welchem er den auf der Synode gefällten Spruch den ſtreitenden Parteien ankündigte und zugleich eine ſorgfältige Erörterung über die dogmatiſchen Gegenſätze anſtellte.[1]) Der Papſt Dionyſius richtete auch einen Brief an die durch Barbareneinfälle ſchwer heimgeſuchten Chriſten in Cappadocien. Noch ein Jahrhundert ſpäter bezeugte Baſilius, daß die Päpſte ſtets die Orientalen mit ihren Briefen aufgerichtet hätten. — Daß der Papſt Marcellinus im Tempel der Veſta den Götzen geopfert habe, iſt eine Lüge der ſchismatiſchen Donatiſten; an dieſe Lüge lehnt ſich die Erdichtung der Synode von Sinueſſa. Die Fabel lautet im Weſentlichen: Marcellinus ſoll auf Befehl des Diocletian den Götzen geopfert haben. Auf die Nachricht hin verlaſſen 300 Biſchöfe ihre Gemeinden und

[1]) Vgl. Hagemann, Die römiſche Kirche und ihr Einfluß auf Disciplin und Dogma in den erſten drei Jahrhunderten. Freiburg 1864. S. 432 ff.

versammeln sich zu einem Concilium in einer Höhle bei Sinuessa, dann im Städtchen selbst. Marcellinus kann und darf als oberster Vorsteher der Kirche nicht gerichtet werden, von dieser Ueberzeugung sind die 300 Bischöfe durchdrungen; nur der Papst selber kann sich richten. Gegenüber den gegen ihn erhobenen Anklagen bekennt sich Marcellinus schuldig und erklärt sich selbst für abgesetzt am 23. Aug. 303. Darauf bleiben die Bischöfe ruhig in Sinuessa beisammen, bis Diocletian den Befehl erläßt, viele derselben hinzurichten! Die Fabel ist ein plumpes Gewebe von Absurditäten und Unmöglichkeiten. Seit Baronius hat kein namhafter Gelehrter mehr den Versuch gemacht, die Synode von Sinuessa und die Acten derselben für echt zu erklären. Die Sprache des Documents ist so barbarisch, daß es nicht wohl vor dem Schlusse des fünften Jahrhunderts geschrieben sein kann.[1])

Einige Chronisten des Mittelalters haben einen gewissen Cyriacus in die Papstliste zwischen Pontianus und Anterus eingeschoben. Hier haben berechnete Täuschung und visionäre Phantasie einen Papst erdichtet. In der Mitte des zwölften Jahrhunderts erregte die visionäre Nonne Elisabeth im Kloster Schönau in der Trierer Diöcese großes Aufsehen durch ihre Visionen. Sie beschäftigte sich auch mit der Sage von der Ursula und ihren Jungfrauen. Man hatte seit 1155 Tausende von Leichnamen in den Feldern bei Köln ausgegraben, die alle zur Schaar der Ursula gehören sollten. Dabei kamen auch männliche Leichname zum Vorschein. Selbst Grabsteine mit Inschriften wurden gefunden oder vielmehr erfunden. Ein Stein trug die Inschrift: „Hl. Cyriacus, römischer Papst, welcher mit Freude die hl. Jungfrauen aufnahm und mit ihnen zurückkehrend den Martyrertod erlitt.“ Der Abt Gerlach von Deutz zweifelte an der Echtheit der Grabsteine und Inschriften; er schickte die erwähnte Inschrift mit einigen anderen von Cardinälen, Bischöfen u. s. w. der Elisabeth von Schönau, mit dem Bemerken, diese Inschriften möchten des Gewinnes halber untergeschoben sein. Wahrscheinlich hatte man auch die Grabsteine hergestellt, um das Vorkommen so vieler männlicher Gebeine auf dem „Ursulanischen Felde“ zu erklären und die Ehre der Jungfrauen zu

[1]) Näheres bei Döllinger, Die Papst-Fabeln des Mittelalters. München 1863. S. 48—52.

retten. Elisabeth von Schönau gab folgenden Aufschluß: Als Ursula mit den Jungfrauen nach Rom kam, hatte Cyriacus bereits ein Jahr und elf Monate als der neunzehnte Papst regiert. Er empfing die göttliche Weisung, seinem Amte zu entsagen und mit den Jungfrauen fortzuziehen, da der Märtyrertod seiner und ihrer harre. Cyriacus legte seine Würde in die Hände der Cardinäle; der römische Klerus aber empfand solchen Verdruß, daß man den Namen des Papstes aus der Reihe der Päpste strich! So Elisabeth. Bodenlose Leichtgläubigkeit verhalf dieser Fabel zur Verbreitung. Die Chronisten Robert Abolant zu Auxerre, Vincenz von Beauvais, Thomas von Chantinpré u. s. w. nahmen sie als geschichtliche Thatsache in ihre Chroniken auf. Während längerer Zeit erschien Cyriacus in allen bedeutenden Geschichtsbüchern.

Im 3. Jahrhundert gab es zwei Gegenpäpste: Hippolytus (217—235) und Novatian (251—?). In den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts war Hippolytus, wahrscheinlich aus dem Orient stammend, der durch Geistesreichthum, Gelehrsamkeit und religiösen Eifer hervorragendste Priester der römischen Kirche. Er führte eine einschneidende Polemik gegen wirkliche und vermeintliche Häretiker aus; durch übertriebenen Eifer gerieth er aber auf Irrwege. Schon unter Papst Zephyrin (198(?)—217) mag er in einen gewissen Gegensatz zu dem Bischofe der römischen Gemeinde getreten sein, da er dessen mildere Bußdisciplin bekämpfte. Zum vollen Bruche kam es unter dem Papst Callistus (217—222), welchen Hippolytus, hierin selbst irrend, einer falschen Trinitätslehre beschuldigte. Callistus hielt sich mit Recht ebenso von dem sabellianischen Modalismus als von dem von Hippolytus vertretenen, den Logos von Gott trennenden Ditheismus[1]) fern. Man weiß nicht, ob Callistus den ehrgeizigen Hippolytus von der Kirchengemeinschaft ausschloß und dieser von den Seinigen zum Bischof gewählt wurde, oder ob Hippolytus sich freiwillig von der Gemeinschaft des rechtmäßigen Bischofs trennte und gegen ihn ein schismatisches Conventikel gründete, dem er als Bischof vorstand. Jedenfalls hielt sich die Mehrzahl nicht nur der römischen Christen, sondern auch der übrigen Kirchen von Hippolytus fern und stand auf Callistus' Seite.

[1]) Ueber den Ditheismus des Hippolytus siehe Hagemann, Die römische Kirche . . . Freiburg 1864. S. 137.

Um das Jahr 235 wurde er mit dem Papst Pontianus nach der ungesunden Insel Sardinien verbannt.[1]) Beide starben dort in Folge der Mißhandlungen.[2]) Hippolytus hatte sich mit dem Papste ausgesöhnt und war reuig vom Schisma zurückgekehrt. Hippolytus wird als Martyrer und Kirchenvater verehrt. Neben Tertullian und Origenes war er der fruchtbarste Schriftsteller seiner Zeit. Seine meisten Werke sind leider verloren gegangen.[3])

Aus welchem Lande Novatian stammte, wie er nach Rom kam und das Christenthum kennen lernte, ist unbekannt. Als Erwachsener fiel er in eine schwere Krankheit und empfing in der Todesgefahr die hl. Taufe. Später wurde er zum Priester geweiht. Er war der Stoischen Philosophie ergeben und vertrat die Meinung, den Gefallenen könne die Kirchengemeinschaft nicht wieder gewährt werden; die Kirche sei befleckt durch die Gemeinschaft der Sünder, nur aus ganz Reinen dürfe sie bestehen [daher die Novatianer auch Katharer (Reine) hießen]. Im Jahre 251 wurde der tugendhafte Priester Cornelius unter Assistenz von 16 Bischöfen zum Papst gewählt. Fast der gesammte Klerus, das Volk und die Comprovincialbischöfe waren für ihn, ja man zwang ihn eigentlich, die Stelle anzunehmen. Novatian und seine Freunde waren darüber nicht erfreut, da Cornelius große Milde gegen die Gefallenen an den Tag legte. Novatian beschloß, sich als Gegenbischof gegenüberzustellen. Zwei seiner Freunde ließen drei Bischöfe kleiner italienischer Städtchen, unter dem Vorgeben, sie müßten die Einigkeit in Rom wiederherstellen, in diese Stadt kommen. Sie ließen die Bischöfe mit Niemanden zusammenkommen und brachten sie endlich dahin, daß sie Novatian zum Bischof weihten. Die weiteren Schicksale des

---

[1]) Mommsen. Ueber den Chronographen vom Jahre 354, Leipzig 1850. S. 635.

[2]) Prudentius (c. 400) dagegen erzählt in seiner 11. Hymne die Umstände des Martyriums folgenderweise: „Die Scene geht in Portus bei Rom vor. Hippolytus wird dort vor das Tribunal gestellt . . . Er wendet sich an das Volk, welches ihm anhängt, und ermahnt es zum Wiederanschluß an die katholische Kirche, darauf wird er mit bitterer Anspielung auf seinen Namen und den mythischen Hippolytus verurtheilt, durch Pferde zu Tode geschleift zu werden." Herzog, Realencyklopädie für prot. Theologie. Leipzig 1880. VI. 139.

[3]) Vergl. Döllinger, Hippolytus und Callistus, Regensburg 1853.

Novatian sind unbekannt. Die christliche Welt hielt zu dem rechtmäßigen Papste Cornelius.[1])

Im 4. Jahrhundert (10 Päpste):

30. hl. Marcellus I.,	304—309,	35. hl. Julius I.,	337—352,
31. hl. Eusebius,	309,	36. hl. Liberius,	352—366,
32. hl. Melchiades (Miltiades),	310—314,	37. hl. Damasus I.,	366—384,
33. hl. Sylvester I.,	314—335,	38. hl. Siricius,	384—398,
34. hl. Marcus,	336,	39. hl. Anastasius I.,	398—401.

Melchiades war der erste der Päpste, die im Lateran wohnten, und der letzte derjenigen, die in den Katakomben beigesetzt wurden. Am 2. October 313 hielt er mit elf Bischöfen eine Synode. Das christliche Rom erbaute nun glänzende Basiliken und hatte an Sylvester I. ein Oberhaupt, das, hochgefeiert in der Geschichte wie in der Legende[2]), an der Spitze einer neuen Zeit zu stehen berufen war. Von Siricius besitzen wir die ersten vollständigen Decretalen (päpstliche allgemeine Verordnungen); schon die früheren Päpste hatten solche erlassen, wie denn auch Siricius der „allgemeinen Decrete" des Liberius erwähnt, welche dieser in die Provinzen gesandt hat.

Als Gegenpäpste traten auf: Felix II. (355—364) und Ursinus (366—367).

Unter dem Titel: „Eine interessante historische Entdeckung", schrieb unlängst ein Berliner Blatt: „In der Berliner historischen Gesellschaft hielt der unermüdliche Theodor Mommsen dieser Tage einen höchst interessanten nnd sehr werthvollen Vortrag über die Päpste Liberius nnd Felix. Der Inhalt wirft einen sehr wesentlichen Punct der officiellen katholischen Papstgeschichte über den Haufen, weil er die unerhörte Thatsache nachweist, daß die römische Kirche einen echten, rechtmäßig gewählten Papst ausgestoßen hat. Das Concil zu Nicäa hatte im Jahre 325 die Lehre des Athanasius von der Wesensgleichheit des Gottsohnes mit dem Gottvater zur einzig rechtmäßigen erklärt und die ihr entgegengesetzte arianische als ketzerisch verboten. Als

[1]) „Die überwiegende Majorität trat auf Cornelius' Seite, der auf einer römischen Synode im Sommer 251 (60 Bischöfe sollen nach Euseb. VI. 43 anwesend gewesen sein) den Novatian excommunicirt hatte." A. Harnack, in Herzog's Realencykl. für protest. Theol. Leipzig 1882. X 661.

[2]) Sylversterlegenden bei Döllinger, Die Papstfabeln. München 1863. S. 55 ff.

aber Kaiser Constantin starb, fiel sein Sohn Constantius in den ketzerischen Glauben zurück, ließ ein neues arianisches Bekenntniß aufstellen und machte es für alle Bischöfe seines Reiches verbindlich. Da aber widersetzte sich ihm der römische Bischof Liberius, der am nicäischen Bekenntniß festhalten wollte. Da er Verbannung zu gewärtigen hatte, so leisteten die Wahlgeistlichen der römischen Kirche sämmtlich den Schwur, bei seinen Lebzeiten auf keinen Fall einen Nachfolger zu wählen. Liberius wurde wirklich verbannt; aber der Klerus brach seinen Eid. Unter dem Einfluß der kaiserlichen Agenten schritten sie zu einer Neuwahl und lenkten sie auf Felix, den hervorragendsten Diakon der römischen Kirche. Die Wahl ward in allen Formen Rechtens in Gegenwart von drei Bischöfen vollzogen. Felix ist dann auch im Bischofbuch als legitimer Bischof hinter Liberius aufgeführt und auch anderwärts als solcher bestätigt. Nur hat ihm die officielle Geschichte der Päpste keinen Platz als Papst eingeräumt.“ [1])

Der wahre Sachverhalt ist folgender. „Kaiser Constantius, von seinen Eunuchen und einigen arianischen Bischöfen geleitet, wollte den Kirchen und Bischöfen des Occidents den Arianismus in jener abgeschwächten, halb verschämten Gestalt aufdringen, welche die Eusebianer demselben gegeben hatten. Er sowohl als seine Diener bedienten sich dazu aller Mittel der Verführung, der Einschüchterung, der brutalen Gewalt. Der römische Bischof Liberius hatte erst zu Rom und dann, nach Mailand an den kaiserlichen Hof gerufen, auch hier den Bemühungen des Constantius und seines Eunuchen Eusebius herzhaft widerstanden; er wurde daher im Jahre 354 nach Beröa in Thracien verbannt. Statt seiner ließ Constantius im kaiserlichen Palast, in Gegenwart dreier Eunuchen den römischen Diakon Felix durch drei arianische Bischöfe, unter denen der Anomöer Acacius von Cäsarea war, weihen. Felix hatte dem nicäischen Bekenntniß nicht förmlich entsagt, aber er hielt kirchliche Gemeinschaft mit den Arianern, was den Häuptern der Partei damals genügte, da das Uebrige, die Herrschaft ihrer Lehre, dann allmählich von selber folgen werde. In Rom, wo Liberius persönlich sehr beliebt war, weigerte sich das Volk, die Kirchen zu betreten, in denen Felix erschien; der ganze Klerus hatte sich öffentlich vor

[1]) „Berl. Lokal-Anz.“, 18. November 1896.

der Gemeinde verpflichtet, so lange Liberius lebe, keinen Anderen anzuerkennen; es kam selbst zu einem Aufruhr, in welchem einige Personen getödtet wurden."[1]) So Döllinger. Der Anfang des erwähnten Exils fällt vielmehr gegen Ende der Jahres 355, und Liberius' Abwesenheit dauerte bis in den Sommer des Jahres 358. Obschon der Klerus einstimmig beschlossen hatte, den Stuhl nicht zu besetzen, so wurde doch, wie es scheint, ein Theil desselben nach einiger Zeit anderer Meinung. Gegen ihr Versprechen schritten die arianisch gesinnten Kleriker zu einer Neuwahl und wählten Felix, den Archidiakon der römischen Kirche. Man verlegt gewöhnlich diese Wahl auf das Jahr 355. Es ist wahrscheinlicher, daß sie erst im Jahre 357 stattfand. Sicher verstrich einige Zeit, ehe ein Theil des Klerus daran denken konnte, der verwaisten Kirche gegen das gegebene Versprechen ein Haupt zu geben. Der Felicianische Katalog gibt die Dauer des Pontificates Felix' II. auf ein Jahr, drei Monate und zwei Tage an; da aber der rechtmäßige Papst Liberius am 2. August 358 aus dem Exil zurückkehrte und Felix dann vertrieben wurde, so ist wohl die Wahl dieses Gegenpapstes auf den Monat April 357 zu verlegen. Da das Volk die Weihe in den Kirchen nicht gestattete, wurde er im kaiserlichen Palast von den arianischen Bischöfen geweiht. Der Kaiser Constantius, der vom 28. April bis 29. Mai 357 in Rom weilte, nahm ihn in Schutz. Während dieser Anwesenheit des Kaisers in Rom verfügten sich zu ihm die vornehmen römischen Frauen, um die Zurückberufung des Liberius zu erbitten. Auf ihre Bitten ließ sich der Kaiser herbei, zu gestatten, daß Liberius und Felix gemeinsam die römische Kirche regierten. Als dieses dem Volk im Circus kundgegeben wurde, rief es voll Entrüstung: Ein Gott, Ein Christus, Ein Bischof! Die Gährung in Rom wurde immer größer. Da ein Aufstand zu befürchten war, ließ der Kaiser den Papst zurückkehren. Felix wurde nun vom Volke aus der Stadt vertrieben (358). Felix lebte noch bis zum 22. Nov. 365. Nach Sokrates wurde er vom Kaiser förmlich verbannt, nach andern lebte er bis zu seinem Tode einsam und beschaulich zu Porto. Wie der in diesem Falle wenig glaubwürdige Felicianische Katalog berichtet, wurde

[1]) Döllinger, Die Papst-Fabeln des Mittelalters. München 1863. S. 106.

er auf Befehl des Kaisers Constantius, den er als Häretiker verurtheilte, von der arianischen Partei heimlich enthauptet! Er soll dann vom Presbyter Damasus, dem nachmaligen Papste, in der von ihm zu Rom erbauten Kirche beigesetzt worden sein. Im 5. und 6. Jahrhundert verbreitete sich die Sage, Felix sei auf Wunsch des verbannten Liberius rechtmäßig[1]) erwählt worden, habe entschieden die Orthodoxie vertreten und sei als Märtyrer gestorben. Im Mittelalter fand die Sage verschiedene Ausschmückungen. So kam auch Felix in die Reihe der Päpste, und viele Geschichtsschreiber suchten ihn von der Makel der Usurpation zu reinigen. Bei der Revision des römischen Martyrologiums unter Gregor XIII. (1582) war man bereits daran, Felix als Gegenpapst aus dem Verzeichniß der Päpste zu streichen, als die angebliche Auffindung seines Sarges mit der Grabschrift: „Körper des hl. Felix, Papst und Märtyrer, welcher Constantius verurtheilt hat" zu seinen Gunsten entschied. Heute noch befindet sich sein Name in der „officiellen" Liste der Päpste.[2]) Gewöhnlich wird er jedoch zu den Gegenpäpsten gezählt.[3]) „Der unter Gregor XIII. in Rom gefundene Leib, die Verwechselung des Gegenpapstes mit einem älteren Martyrer dieses Namens, der am 28. oder 29. Juli gefeiert ward, sowie der Einfluß der lange gebrauchten Legenden trugen zur Aufrechterhaltung des auch von Bossuet festgehaltenen Irrthums vieles bei, obschon ihn im 17. Jahrhundert die französischen und im 18. die italienischen Kritiker erkannten."[4]) Döllinger bemerkt: „Merkwürdig ist, daß die spätere Sage oder absichtliche Dichtung seit dem 6. und 7. Jahrhundert diese Geschichte ganz zum Nachtheil des Liberius und zu Gunsten des Felix, der zu einem kirchlichen Helden und Martyrer gestempelt wurde, verunstaltet hat. Sie hat es dahin gebracht, daß dieser meineidige, von fanatischen

---

[1]) „Dies wäre nur möglich gewesen, wenn Liberius zugleich abgedankt hätte, was er nicht gethan hat. Daß ein Bischof noch einen andern in seiner Abwesenheit habe vertreten lassen, war gegen die Kirchengesetze, besonders gegen einen nicänischen Canon." Döllinger, Die Papst-Fabeln des Mittelalters. München 1863. S. 113.

[2]) La gerarchia cattolica, la famiglia e la cappella pontificia per l'anno 1897. Roma 1896. p 6.

[3]) Hergenröther, Handb. der allg. Kircheng. Freiburg 1884 I. 376, III. 1058. Kraus, Lehrb. der Kircheng. Trier 1887. S. 176, 742. Döllinger, Die Papst-Fabeln des Mittelalters. München 1863. S. 111.

[4]) Hergenröther, l. c I. 376.

Arianern ordinirte, nur durch weltliche Gewalt den Römern aufgedrungene Gegenpapst als Heiliger geehrt und als Papst Felix II. in der Reihe der Päpste mitgezählt wurde, während Liberius, und zwar in Rom selbst, als ein Tyrann und Ketzer dargestellt wurde. Es ist nicht zu verkennen, daß diese Dinge in der Absicht ersonnen worden sind, die Sache jenes zahlreichen Theils der römischen Geistlichkeit, der mit Verletzung seines Eides dem Felix anhing, in ein günstiges Licht zu stellen, sie als die legitime Partei, welche sich der Ketzerei und dem ketzerischen Papste widersetzt habe und deshalb verfolgt worden sei, darzustellen. Doch fallen diese Dichtungen erst in eine späte Zeit, in das 6. oder 7. Jahrhundert, wie es scheint, als in Rom nur noch dunkle Erinnerungen an die Ereignisse des vierten vorhanden waren . . . Drei Documente sind es, in denen die ersonnene Geschichte verkörpert wurde, und aus denen dann alle Späteren geschöpft haben: die Biographie des Liberius und des Felix im Liber Pontificalis, die von Mombritius zuerst herausgegebenen Acten des Felix und die Acten des hl. Eusebius . . . Als endlich die Zeit der historischen Kritik und der theologischen Prüfung mit dem 16. Jahrhundert eintrat, da zeigte sich nicht geringe Rathlosigkeit . . . Der Cardinal Baronius hatte schon eine Schrift verfaßt, um zu zeigen, daß Felix weder heilig noch Papst gewesen sei; Gregor XIII. hatte eine eigene Congregation zur Entscheidung der Frage niedergesetzt; da fand man (1582) beim Nachgraben unter einem Altar der Heiligen Cosmas und Damian einen Körper mit einer Stein-Inschrift: „Körper des hl. Felix, Papst und Martyrer, welcher Constantius verurtheilte.“ Der Stein mit der Inschrift verschwand jedoch bald wieder, und Schelstrote[1]) beklagt, vergeblich nach ihm geforscht zu haben. Die Worte der Inschrift an sich hätten schon völlig genügt, sie sofort als ein unechtes Machwerk aus später Zeit erkennen zu lassen. Aber Baronius und die Congregation waren anderer Ansicht, und so erhielt Felix als Papst und Martyrer seine Stelle im corrigirten römischen Martyrologium[2]) . . . Daß Felix nie rechtmäßiger

[1]) Antiquit. illustr. I. 228.

[2]) Der im Martyrologium erwähnte Felix war höchst wahrscheinlich ein Martyrer aus Afrika. Siehe Döllinger, Papst-Fabeln. S. 117. Der Verfasser erklärt, wie es gekommen ist, daß man Felix mit diesem Martyrer verwechselt hat.

römischer Bischof gewesen, sondern ein Werkzeug der Arianer und ein von dem Volke zurückgestoßener Eindringling, haben alle besseren Kirchenhistoriker erkannt: Panvinius, Lupus, Hermant, Tillemont, Natalis Alexander, Fleury, Baillet, Coutant, Ceillier." [1])

Ursinus (Ursicinus) war ein Jahr lang der Nebenbuhler des Papstes Damasus. Nur eine kleine Partei stand auf der Seite des Ursinus, es waren die sog. Luciferianer. Der starrsinnige Bischof Lucifer von Cagliari erhob sich gegen den Papst und die Bischöfe, welche gegen die reuigen Arianer mit Milde und Mäßigung verfuhren, und glaubte die Kirche durch die Aufnahme der Gefallenen entweiht. Die Luciferianer traten für den strengen Ursinus ein, wobei es zu Blutvergießen kam.[2]) Ursinus wurde vom Kaiser Valentinian I. am 7. Nov. 367 nach Köln verbannt.

Im 5. Jahrhundert (12 Päpste):

40. hl. Innocentius I.,	401—417,	46. hl. Hilarius,	461—468,
41. hl. Zosimus,	417—418,	47. hl. Simplicius,	468—483,
42. hl. Bonifatius I.,	418—422,	48. hl. Felix II.,	483—492,
43. hl. Cölestinus I.,	422—432,	49. hl. Gelasius I.,	492—496,
44. hl. Sixtus (Xystus) III.,	432—440,	50. hl. Anastasius II.	496—498,
45. hl. Leo I., d. Große,	440—461,	51. hl. Symmachus,	498—514.

Innocenz I. gab eine Lehrentscheidung in Sachen der Pelagianer und wahrte das Recht seines Stuhles über die wichtigeren Angelegenheiten (causae majores) der Bischöfe. Zosimus erließ die berühmte Tractoria gegen Pelagius und Cölestius, seinen Schüler. Papst Cölestin erließ wichtige Decrete gegen die Semipelagianer und den Nestorius. Sixtus übte seine Dispensationsrechte bezüglich der Anhänger des Nestorius aus, wie es Innocenz I. den Anhängern des Bonosus gegenüber gethan. Viele nestorianisch gesinnte Prälaten des Orients wandten sich auch an Sixtus mit der Bitte um Revision der ephesinischen Beschlüsse, damit er den Erdkreis vor dem herrschenden Irrthum rette, wie einst Damasus ihn vor dem Apollinarismus gerettet. So hoch stand diesen nestorianisch gesinnten Bischöfen das Ansehen des römischen Stuhles, daß sie ihn für berechtigt hielten, die Decrete des Concils von Ephesus völlig umzustoßen.

---

[1]) Döllinger, Die Papst-Fabeln des Mittelalters, München 1863. S. 112—123.

[2]) Vgl. Reumont, Geschichte der Stadt Rom. I 872. ff.

Leo der Große, welcher bei dem Ueberfall der Hunnen (452) und der Vandalen (457) den Römern das Leben rettete, war sich seines hohen Berufes bewußt und handelte demgemäß nicht nur in Sachen des Eutyches und der Orientalen, sondern auch gegen ehrgeizig widerstrebende Metropoliten des Abendlandes. Er übte gleich seinen Vorgängern sein Gesetzgebungs- wie sein Dispensationsrecht. — Der Papst Hilarius schlichtete kirchliche Streitigkeiten in Gallien und Spanien auf dringende Bitten der Bischöfe. Der Papst Gelasius erließ wichtige Decrete, schrieb gegen Pelagianer, Nestorianer und Monophysiten und fand in der Kirche eine glänzende Anerkennung.[1])

Dieses Jahrhundert weist 2 Gegenpäpste auf: Eulalius (418—419) und Laurentius (498—505).

Am Ende des Jahres 418 wurde Bonifaz I. durch rechtmäßige, canonische Wahl auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Eine Minorität des Klerus wählte aber den römischen Archidiakon Eulalius, welcher mit Unterstützung des römischen Stadtpräfecten Symmachus den rechtmäßigen Papst zu verdrängen suchte. Es wurden falsche Berichte an den Kaiser Honorius gesandt, um auch diesen für Eulalius zu gewinnen. Eulalius wurde aber vom Kaiser wegen gesetzwidrigen Benehmens verbannt. Er wurde später Bischof von Nepi. Als nach dem Tode des Papstes Bonifaz seine Partei ihn auf's Neue erheben und dem rechtmäßig gewählten Cölestin I. als Gegenpapst gegenüber stellen wollte, verzichtete Eulalius freiwillig auf die päpstliche Würde.[2])

Nach dem Tode des Papstes Anastasius (Nov. 498) wählte die Mehrzahl des römischen Klerus den Diakon Symmachus zum Papst. Der von Kaiser Anastasius gewonnene Senator Festus bemühte sich aber, einem gewissen Laurentius, in welchem der byzantinische Hof ein williges Werkzeug zu finden glaubte, die päpstliche Würde zu verschaffen. Der Ostgothenkönig Theodorich erkannte aber (499) den rechtmäßig erwählten Symmachus an, der seinem Nebenbuhler das Bisthum Nuceria verlieh. Laurentius agitirte gegen den Papst und wurde als unverbesserlich abgesetzt und verbannt.[3])

---

[1]) A. Roux, Le pape Gélase I. Paris 1880.

[2]) Vgl. Baronius, ad ann. 418 n. 79; 419 n. 11. sqq. 32 sqq.

[3]) Vgl. Hefele, Concilieng. 2. Aufl. Freiburg 1875. II. 625 ff., 634, 648.

Im 6. Jahrhundert (13 Päpste):

52. hl. Hormisdas,	514—523,	59. Vigilius,	537—555,
53. hl. Johannes I.,	523—526,	60. Pelagius I.,	556—561,
54. hl. Felix III.,	526—530,	61. Johannes III.,	561—574,
55. Bonifatius II.,	530—532,	62. Benedict I.,	575—579,
56. Johannes II.,	532—535,	63. Pelagius II.,	579—590,
57. hl. Agapetus I.,	535—536,	64. hl. Gregor I. (der	
58. hl. Silverius,	536—537,	Große),	590—604.

Auf Wunsch des Königs Theodorich reiste der Papst Johannes I. nach Constantinopel: zum ersten Male betrat ein Bischof von Altrom die östliche Kaiserstadt. Er hielt dort am Ostertage (30. März 525) einen feierlichen Gottesdienst nach lateinischem Ritus. Zum Zeichen seiner höheren Gewalt wurde ihm ein höherer Thron errichtet als dem Patriarchen Epiphanius.

Der Pontificat des großen Gregorius I. bildet eine der großartigsten Erscheinungen in der Geschichte der Kirche. Er beschützte den Glauben gegen Arianer, Donatisten und andere Secten, breitete die Kirche im Nordwesten Europa's aus und hielt die Kirchendisciplin mit großer Energie aufrecht. Er überwachte auch persönlich die Verwaltung der damals schon sehr zahlreichen Güter und Besitzungen der römischen Kirche in Italien, Dalmatien, Illyrien, Gallien und im Orient. Viele Kirchen, Klöster und Arme wurden aus den Erträgnissen dieser Erbgüter (Patrimonien) unterstützt. Bei der Ohnmacht des griechischen Hofes lastete auch der größte Theil der weltlichen Regierung Roms auf dem Papste, von dem Alles Rath und Beistand erwartete. Unter Gregor's Pontificat hausten die Longobarden schrecklich in Italien. Gregor mußte die Kosten des Krieges tragen, die verwüsteten Gegenden Italiens mit Getreide versorgen, und für die Sicherheit der Bevölkerung wachen. Er „lenkte die schwankende Welt in die Bahn des Mittelalters," indem er das Papstthum vom Cäsaropapismus der Byzantiner zu befreien strebte, die Glaubenseinheit herstellte und den Bund zwischen dem Papstthum und den Franken vorbereitete.

Papst Bonifaz II. hatte eine Zeit lang mit dem Gegenpapste Dioscorus zu kämpfen. Letzterer starb nach 29 Tagen (14. October 530). Er hatte sich durch Simonie die Wahl seiner Anhänger verschafft, weshalb der römische Senat ein Decret wegen Wahlbestechung erließ.[1])

[1]) Vgl. Baronius, ad ann. 529. n. 4.

Im 7. Jahrhundert (20 Päpste):

65. Sabianus,	604—606,	76. hl. Vitalianus,	657—672,
66. Bonifatius III.,	607,	77. Adeodatus,	672—676,
67. hl. Bonifatius IV.,	608—615,	78. Donus oder Dom=	
68. hl. Deusdedit,	615—618,	nus,	676—678,
69. Bonifatius V.,	619—625,	79. hl. Agatho,	678—681,
70. Honorius I.,	625—638,	80. hl. Leo II.,	682—683,
71. Severinus,	638—640,	81. hl. Benedict II.,	684—685,
72. Johannes IV.,	640—642,	82. Johannes V.,	685—686,
73. Theodorus I.,	642—649,	83. Conon,	686—687,
74. hl. Martinus I.,	649—653,	84. hl. Sergius I.,	687—701.
75. hl. Eugenius I.,	654—657,		

„Immer mehr trat die erhabene Würde des römischen Bischofs als Nachfolgers Petri in den Vordergrund, anerkannt von den Kaisern wie von den Bischöfen.[1]) Mochten auch andere Titel dem Papste gemeinsam mit den übrigen Bischöfen beigelegt werden, keiner hieß wie er „Vater der Väter", keiner „Haupt Aller" oder „Haupt aller Kirchen", kein Stuhl hieß wie dieser der Fels, der Fels des Glaubens, keinem ward in dieser Weise die universelle Hirtensorge über den ganzen Erdkreis beigelegt.[2]) Es war der Papst eben der Nachfolger und Erbe des Petrus, in dem die Kirche den Apostelfürsten selbst verehrte, dessen Lehre, Weisungen und Acte sie diesem selbst zuschrieb; sein Stuhl war der apostolische auszeichnungsweise: er hieß Apostolicus und wurde sehr häufig angeredet: „Euer Apostolat".[3]) Insbesondere galt der Papst als oberster Lehrer und Hort des Glaubens. Petrus hat nach Gelasius dem von ihm gesegneten Stuhle es verliehen, daß ihn nach der Verheißung des Herrn die Pforten der Hölle nie überwinden und er für alle Schwankenden der sicherste Hafen ist, sodaß, wer in ihm ruht, einen seligen und immerwährenden festen Sitz hat, wer ihn aber verachtet, sehen wird, was für Entschuldigungen er am Tage des Gerichts vorbringen könne. Ohne diesen Stuhl hatte keine Glaubensentscheidung eines Concils Giltigkeit, und seine Entscheidung war als unantastbar und endgiltig in der Art betrachtet, daß, wer sich dagegen auflehnte, sich selbst von der Kirche ausschloß.

[1]) Selbst Gieseler (Lehrbuch der Kirchengesch. Bonn 1824—1853. I.[2] § 117. S. 400 ff.) gesteht ein, daß im 4. und 5. Jahrhundert die Päpste den Primat sich beilegen konnten.

[2]) Belege bei Hergenröther, Handbuch der allg. Kirchengeschichte. Freiburg 1884. I. 554.

[3]) Belege bei Hergenröther l. c.

Dieser Stuhl, an den sich alle Häretiker wandten, ward nie von einer Irrlehre befleckt; seinen Anordnungen zu gehorchen mußten sich die Bischöfe verpflichten. In ihm ruhte der Mittelpunkt der kirchlichen Einheit, von Petri Sitz strömten die Rechte der kirchlichen Gemeinschaft und alle Gewalten aus, und in ihm fanden sie wieder ihre Festigkeit. Die Päpste übten die gesetzgebende Gewalt wie die der Dispensation, waren Wächter, Beschützer, Erklärer der Canones; Siricius, Innocenz, Leo, Gelasius übten diese Macht; „was von allen Kirchen beobachtet, was vermieden werden soll," sagt Siricius, „entscheiden wir durch allgemeinen Ausspruch." Zosimus und Leo I. wollten die Uebertretung ihrer Decretalen ohne Nachsicht bestraft wissen, und allenthalben ward ehrfurchtsvolle Aufnahme derselben gefordert. Sie waren oberste Richter; an sie ward aus allen Theilen der Christenheit appellirt; sie hatten die Regierungsgewalt und behandelten insbesondere die wichtigeren Angelegenheiten der Bischöfe und Bisthümer (causae majores. Innocenz I. ep. 2. n. 6.). Sie sandten Legaten in die einzelnen Kirchen und wurden öfters um deren Abordnung auch von den Orientalen, von Kaisern und von Bischöfen, z. B. von Basilius, gebeten. Sie bestätigten auch die obersten Hierarchen des Orients; Theodosius I. erbat durch eine eigene Gesandtschaft die Anerkennung Roms für Nectarius von Constantinopel, und nachher war es üblich, daß die byzantinischen Patriarchen ihre Inthronistika durch eine eigene Gesandtschaft von einem Bischof, einem Priester und einem Diakon mit Geschenken in Rom überreichen ließen. Die Päpste richteten auch über die Patriarchen, und ohne ihre Genehmigung durfte keiner abgesetzt werden, was Julius in Sachen des Athanasius, Innocenz in Sachen des Chrysostomus geltend machten, was das Concil von Ephesus bei Gelasius ausdrücklich aussprach, Agapet I. in Byzanz 536 durchführte. Dagegen stand der Satz fest, daß der erste Stuhl von Niemanden gerichtet werde.[1]) So war die Kirche Roms, verehrt als Mutter aller Kirchen, mit dem größten Glanze umgeben, der apostolische Stuhl derselben war die Zuflucht Aller und genoß die Verehrung der ganzen Welt[2]), und immer mehr stellte sich heraus, daß er gesetzt sei, die Völker in Billigkeit zu richten und die Nationen auf

[1]) Belege bei Hergenröther l. c.
[2]) Cassiod. Var. XI. 2. (Migne t. 69 p. 828).

Erden zu leiten (Ps. 66,5), wie 462 Erzbischof Leontius von Arles an Papst Hilarius[1]) schrieb."[2])

Im 7. Jahrhundert gab es zwei Gegenpäpste: Theodor (687) und Paschalis (687—692).

Papst Johann V. regierte nur kurze Zeit. Bei der Wahl seines Nachfolgers war der Klerus für den Erzpriester Petrus, das Heer für den Priester Theodor. Beide Theile einigten sich jedoch über die Wahl eines Dritten, des hochbetagten Conon (686). Nach seinem bald erfolgten Tod gab es wieder zwei Parteien: die eine war für den Erzpriester Theodor, die andere für den Erzdiakon Paschalis. Der größere Theil des Volkes wählte aber den Priester Sergius. Theodor fügte sich; Paschalis gewann aber durch Geldversprechungen den Exarchen von Ravenna. Letzterer kam nach Rom, wagte aber nicht, den vom Volke geliebten Sergius zu verdrängen; er begnügte sich damit, das ihm von Paschalis versprochene Geld (100 Pfund Gold) von der römischen Kirche zu erpressen. Paschalis blieb verschollen.

Im 8. Jahrhundert (13 Päpste):

85. Johannes VI.,	701—705,	91. hl. Zacharias,	741—752,
86. Johannes VII.,	705—707,	92. Stephan II.,[3])	752—757,
87. Sisinnius,	708,	93. hl. Paulus I.,	757—767,
88. Constantinus I.,	708—715,	94. Stephan III.,	768—772,
89. hl. Gregor II.,	715—731,	95. Hadrian I.,	772—795,
90. hl. Gregor III.,	731—741,	96. hl. Leo III.,	795—816.

Kaiser Justinian II. verlangte von Sergius I. die Unterschrift seiner trullanischen Beschlüsse von 692; der Papst verweigerte die Unterschrift, weil mehrere Canones verdammenswerth erschienen. Der Kaiser gab den Befehl, den widerspenstigen Papst nach Constantinopel zu deportiren. Die Soldaten von Ravenna und der Pentapolis eilten herbei und verbanden sich mit dem erbitterten Volke zum Schutze des Papstes. Bald nachher wurde der Kaiser durch einen Aufstand in seiner Hauptstadt gestürzt und mit abgeschnittener Nase nach dem Chersones verbannt; später bemächtigte er sich jedoch wieder des oströmischen Reiches, und suchte bei dem neuen Papste Johann VII. eine Anerkennung der trullanischen Beschlüsse zu erwirken. Der Papst verweigerte die Genehmigung. Justinian ließ den Papst

[1]) Hilar. ep. 5. p. 138 ed. Thiel.

[2]) Hergenröther, Handb. d. allg. Kirchengesch. Freiburg 1884. 1553-557.

[3]) Vor ihm wurde ein anderer Priester Stephan zum Papst gewählt. Er starb aber vier Tage nach der Wahl — und zwar vor seiner Consecration.

Constantin an seinen Hof kommen und erwies ihm die glänzendsten Ehrenbezeigungen. Der Papst sollte aber die trullanischen Canones anerkennen; Constantin erkannte nur jene Canones an, welche dem Glauben, den guten Sitten und den Decreten des apostolischen Stuhles nicht widersprachen. Dasselbe that Johann VIII. Gelegentlich des Bilderstreites gebrauchte Hadrian I. einen von den Byzantinern angeführten Canon und erkannte die Canones der Synoden mit den Regeln an, „die berechtigterweise und mit Gottes Beistand von diesen verkündigt wurden". Daß der Papst Hadrian im Jahre 774 dem König Karl ein Privilegium (Privilegium Hadriani pro Carolo) ertheilt habe, vermöge dessen er künftig den päpstlichen Stuhl besetzen, alle Bischöfe investiren solle und kein Bischof ohne seine Investitur bei Strafe des Anathems und Güterverlustes geweiht werden dürfe, ist eine Fabel[1]) und schon durch spätere Briefe Hadrian's widerlegt, in welchen der Papst entschieden die völlige Freiheit der Bischofswahlen verlangte.

Im 8. Jahrhundert traten als Gegenpäpste auf: Constantin (767—768) und Philipp (768).

Während der letzten Krankheit Paul's I. († 28. Juni 767) hatte der aus Nepi gebürtige Dux Toto Truppen gesammelt, um sich der Stadt Rom zu bemächtigen. Er wollte den Papst in seine Gewalt bringen und ihn tödten, um seinen noch im Laienstande befindlichen Bruder auf den römischen Stuhl zu erheben. Sein Versuch schlug fehl, und man brachte ihn zu einem Eide, der zukünftige Papst sei nur in gemeinsamer Uebereinstimmung zu wählen. Trotz des Eides ließ aber Toto von seinen Anhängern gleich beim Tode des Papstes seinen Bruder nach dem Lateran führen und ihn am 5. Juli 767 durch den eingeschüchterten Bischof von Präneste unter Assistenz der Bischöfe von Albano und Porto zum römischen Bischof weihen. Das Volk wurde gezwungen, dem Eindringling zu huldigen. Die ausgewanderten Unzufriedenen sammelten einige Freischaaren und drangen in die ewige Stadt. Bei dem hier entstandenen Kampf wurde Toto getödtet, sein Bruder Constantin gefangen genommen.

[1]) Vgl. Damberger, Synchronistische Geschichte der Welt und der Kirche im Mittelalter. Regensburg 1850, II. 443, Hefele, Conciliengesch. Freiburg 1877, III. 621. Hergenröther, Handb. der allg. Kirchengesch. Freib. 1884, I. 724. Bernheim, Das unechte Decret Hadrians I. . . . in Forschungen zur deutschen Geschichte 1875, Bd. 15. S. 618 ff.

Eine große Versammlung des Klerus und des Volkes erklärte Constantin für einen Eindringling und erwählte den Cardinal Stephan zum Papste. Die herrschende Partei nahm grausame Rache an den geschlagenen Feinden, was der neue Papst, der noch nicht consecrirt war, bei dem Gewirre nicht hindern konnte. Mehreren wurden Augen und Zunge ausgestochen. Der abgesetzte Constantin wurde geblendet. Um die Ordnung wiederherzustellen, hielt der neue Papst eine Synode im Lateran.

Ueber den Gegenpapst Philipp, welcher dem Constantin nachfolgen sollte, berichtet Damberger Folgendes: „. . . Indeß am 30. Juli Christophor und Sergius sich umthun und das Nöthige einleiten, damit Constantin in forma degradirt und eine canonische Wahl veranstaltet werde, dünkt manchen die Zeit lang; am Sonntag, 31. Juli, schaaret sich das Volk um den feurig beredten Priester Waldipert, er führet den jubelnden Haufen nach dem Kloster des hl. Vitus, in welchem ein als ausnehmend fromm gepriesener Mönch lebt, Namens Philipp. Keinen anderen wollen wir zum Papst, schrie die aufgeregte Menge, es ist der Wille Gottes, der hl. Petrus selbst hat Philipp erwählt! Man bringt ihn wie im Triumphe zur Kirche des Erlösers und, nachdem dort ein Bischof das übliche Gebet verrichtet, in den Lateran. Hier ertheilt der Gewählte den Pax feierlich und begibt sich zur Tafel, bei welcher sich wirklich manche der Ersten geistlichen und weltlichen Standes einfinden. Allein der Primicerius Christophor (der mit seinen Schaaren gegen Nepi gezogen war) hört nicht sobald von diesem Vorgang, als er in die Stadt eilt und den zu einer Versammlung berufenen Römern hoch und theuer schwört, nimmermehr werde er einen auf so tumultuarische Weise gekorenen Papst anerkennen. Der Chartularius Gratiosus wird zu Philipp in den Lateran gesandt, und durch ihn belehrt, es drohe der Wiederausbruch des verderblichen Parteienkampfes, erklärt der demüthige, edle Priester seine freiwillige Abdankung und geht, ehrenvoll geleitet, in sein Kloster zurück.“ [1]) Die Wahl des Klerus und des Volkes fiel dann, wie bereits erwähnt, auf den Cardinal Stephan tit. S. Caeciliae, der mit großem Jubel von seiner Kirche zum Lateran getragen wurde.

---

[1]) Damberger, Synchronistische Geschichte . . . Regensburg 1850. II. 410.

Im 9. Jahrhundert (20 Päpste):

97. Stephan IV.,	816—817,	108. Martin II. (Marinus I.),	882—884,
98. hl. Paschalis I.,	817—824,	109. Hadrian III.,	884—885,
99. Eugenius II.,	824—827,	110. Stephan V.,	885—891,
100. Valentinus,	827,	111. Formosus,	891—896,
101. Gregor IV.,	827—844,	112. Bonifatius VI.,	896,
102. Sergius II.,	844—847,	113. Stephan VI.,	896—897,
103. hl. Leo IV.,	847—855,	114. Romanus	897,
104. Benedict III.,	855—858,	115. Theodorus II.,	897,
105. hl. Nicolaus I.,	858—867,	116. Johannes IX.,	898—900.
106. Hadrian II.,	867—872,		
107. Johannes VIII.,	872—882,		

Zwischen die Regierung des Papstes Leo IV. und jene des Papstes Benedict III. haben einige Geschichtsschreiber (vom 13. Jahrhundert an) die Regierung der „Päpstin Johanna" eingeschaltet. In protestantischen Kreisen hat man aus der „Geschichte" dieser Afterpäpstin Capital zu schlagen gesucht. Allerdings hat heute, wie der Protestant Dr. Hase[1]) bemerkt, „auch die protestantische Wissenschaft diese Geschichte aufgegeben", aber es gibt noch Protestanten, die dieses Phantom als eine historische Persönlichkeit betrachten. Der „altkatholische Bischof" Reinkens, als er noch Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau war, pflegte zu sagen: „An die Existenz der Päpstin Johanna glauben heute nur noch liberale Zeitungsschreiber und protestantische Elementarschullehrer."

Der Protestant Schröckh gesteht, „es falle manchen Protestanten schwer, diese, ihrer kirchlichen Gesellschaft brauchbare, aber — auf's gelindeste gesagt — schon lange nicht mehr haltbare Erzählung aufzugeben".[2]) Und in der That haben sie nach ihm Luden[3]), Hase, Kist[4]), Andreä[5]) u. s. w. zu vertheidigen gesucht. Der Protestant Kurtz faßt in folgenden klaren Worten die

[1]) Dr. Hase, Kirchengeschichte, 11. Aufl. Leipzig 1886. S. 203. Seine persönliche Ansicht kleidet er in folgende Worte: „Dennoch ist denkbar, obwohl nur für eine kurze Zwischenregierung, daß die Kirche, welche Niegewesenes geschehen sein ließ, mit ihrer stillen Geistermacht auch das Geschehene vernichtete, so lange seine Kunde dem noch schwankenden Papstthum bedenklich erschien."

[2]) Kirchengesch. XX. 10.

[3]) Geschichte des deutschen Volkes. 1831. VI. 512.

[4]) Die Päpstin Johanna. Nach dem Holl. (Nederl. Archief voor Kerk. Geschiedenis III. 1. V., 461) bearbeitet von L. Troß (Zeitschr. f. hist. Theol. 1844. H. 2.

[5]) Ein Weib auf dem Stuhle Petri . . . Gütersloh. 1866.

Ergebnisse der Geschichtsforschung zusammen: „Zwischen Leo IV. und Benedict III. verlegt eine alte Sage den Pontificat eines Weibes, der sog. Päpstin Johanna: Ein Mädchen aus Mainz ging mit ihrem Geliebten in Mannskleidern nach Athen, erwarb sich hier große Gelehrsamkeit, trat dann in Rom als Johannes Anglicus auf, wurde zum Papst gewählt, kam während einer Procession nieder und starb, nachdem sie 2 Jahre, 5 Monate und 4 Tage unter dem Namen Johann VIII. pontificirt hatte. Die geschichtliche Bodenlosigkeit dieser vom 13. bis in's 17. Jahrhundert allgemein geglaubten Sage wird durch folgende Thatsachen erwiesen: 1) Die unmittelbare Nachfolge Benedict's III. auf Leo IV. bezeugen die gleichzeitigen Aufzeichnungen in den Annales Bertiniani zum Jahre 855, ferner ein Brief Hinkmars[1]) an Nicolaus I., den Nachfolger Benedict's, sowie die Inschrift („Benedict" und „Lothar") eines römischen Denars[2]) aus demselben Jahr. 2) Weder Photius noch Michael Cärularius, die gewiß nicht unterlassen hätten, ein päpstliches Scandalum gehörig auszubeuten, wissen etwas davon. 3) Die erste sichere Spur von dem Vorhandensein einer solchen Sage findet sich um 1230 bei Stephan von Bourbon, freilich mit dem Zusatz: ut dicitur in chronicis; er läßt aber die Päpstin erst um 1100 den Stuhl Petri besteigen, kennt weder Namen noch Vaterland derselben und schildert die Katastrophe ihres Unterganges anders als die spätere landläufige Sage. 4) Als ältestes, nahezu gleichzeitiges Zeugniß für die Geschichtlichkeit der Päpstin galt dagegen bis zum 17. Jahrhundert das Vorhandensein ihrer Biographie im römischen Liber Pontificalis, zwischen Leo IV. und Benedict III. Dieselbe fehlt aber in den ältesten und besten Handschriften, muß demnach als spätere Interpolation angesehen werden. Dasselbe gilt von den darauf bezüglichen Notizen bei Marianus Scotus († 1086), Sigbert v. Gemblours (1113), Otto von Freisingen († 1158) und Gottfried von

[1]) Er berichtet, daß sein nach Rom entsandter Bote unterwegs den Tod Leo's IV. erfahren und in Rom sofort Benedict III. traf, der sein Gesuch bewilligte. Vgl. Hefele, Conciliengesch. Freiburg 1879. IV. 328.

[2]) Leo IV. war am 17. Juli 855 gestorben, Lothar starb am 25. September; wenn also auf der Münze Benedict und Lothar dargestellt sind, so muß Benedict längstens Anfangs September schon Papst gewesen sein. Vgl. Garampi, De nummo argenteo Bened. III. Romae 1749. p. 4. Es existirt ferner ein Diplom Benedict's III. für Corvei vom 7. Oct. 855. (D' Achéry, Spicil. III. 343).

Viterbo (um 1190). Auch in den ältesten Handschriften der Chronik des röm. Pönitentiars Martinus Polonus († 1278) ist von der Päpstin noch nichts zu lesen; doch muß die Sage dort schon bald Eingang gefunden haben, da Tolomeo von Lucca um 1312 in seiner Kirchengeschichte versichert, alle Schriftsteller, die er gelesen, mit der einzigen Ausnahme Martin's, ließen Benedict III. unmittelbar auf Leo IV. folgen. Vielleicht hat Martin noch selbst bei der zweiten erweiterten Bearbeitung seiner Chronik die Biographie der Päpstin eingetragen, was er um so unbedenklicher thun durfte, wenn es wahr ist, daß gleichzeitig auch Papst Johann XX. (1176) es für unbillig hielt, den weiblichen Papst nicht mitzuzählen und sich deshalb Johann XXI. nannte[1]) . . . Die Entstehung und allmähliche Ausbildung der Sage (etwa seit der Mitte des 12. Jahrh.) erklärt sich wohl am einfachsten (mit Döllinger) aus einer Anknüpfung an folgende Daten. 1) Seit Paschalis II. im Jahre 1099 wird der Gebrauch erwähnt, daß der neue Papst bei der feierlichen Lateran-Procession sich auf zwei alte, beim Lateran stehende Marmorsessel mit durchbrochenem Sitze (die wahrscheinlich aus einem altrömischen Bade stammten) zur Bezeugung seiner Besitzergreifung niederließ.[2]) 2) In einer

[1]) Kurtz, der sich wahrscheinlich auf Guericke (Kirchengesch. II. 51) stützt, gibt hier einer unbegründeten Vermuthung Ausdruck. Der wahre Grund ist folgender: Zwischen Johann XIV. (983—984) und Johann XV. (985—996) setzen Einige, die Letzteren den XVI. nennen, einen anderen Johann, Sohn Robert's, der vier Monate regiert haben soll. Nach Einigen ward er bloß gewählt, nicht consecrirt, nach Anderen ward er bloß von einer Partei, der des Franco, aufgestellt, ohne durchdringen zu können. Wenn man diesen Johann als Papst anerkannte, so mußte man dem späteren Johann XX. den Namen Johann XXI. beilegen. Nach den späteren Forschungen ist aber der erwähnte Johann ganz aus der Papstliste zu streichen. Vgl. Hefele, Conciliengesch. Freiburg 1879, IV. 635. Gfrörer, Kirchengesch. III. S. 1415. Wilmans in Ranke's Jahrbuch des deutschen Reichs II., II. S. 212.

[2]) „Hier pflegte sich nun der Papst zuerst auf den rechts stehenden Sessel zu setzen, wobei ihm ein Gürtel mit sieben Schlüsseln und sieben Siegeln angelegt wurde. Zugleich ward ihm ein Stab in die Hand gegeben, den er dann, auf den links stehenden Stuhl sich setzend, wieder nebst den Schlüsseln dem Prior von St. Laurenz einhändigte, dafür aber wurde ihm hier ein anderer, dem jüdisch hohenpriesterlichen Ephod nachgebildeter Schmuck angelegt. Dieses Sitzen hatte die Bedeutung des Besitzergreifens. Es war ein ganz zufälliger Umstand, daß diese steinernen Sitze durchbrochen waren. Man hatte sie gewählt wegen der altrömischen

Straße Roms befand sich eine Statue in weitem Gewand mit einem Kinde, sowie ein Denkstein mit räthselhafter Inschrift, ein sechsfaches P[1]) .... wonach dann auch diese Statue die Päpstin mit ihrem Kinde[2]) darstellen sollte. 3) Ferner pflegten die päpstlichen Processionen zwischen dem Lateran und Vatican an einer Stelle, wo der Weg zu eng wurde, in eine andere breitere Straße einzubiegen; das geschehe, hieß es nun, weil die Päpstin an dieser Stelle jener schmachvollen Katastrophe erlegen sei. 4) Daß man der Päpstin den Namen Johann beilegte, erklärt sich leicht aus der Häufigkeit dieses Papstnamens, der im Jahre 1024 schon zum neunzehnten Male aufgetreten war. Die schwierigste Frage endlich, warum man das Ereigniß gerade zwischen Leo IV. und Benedict III. verlegte, könnte vielleicht in der Vermuthung eine befriedigende Erklärung

---

Gestalt und der schönen Farbe des Steins. Jedem Fremden, der nach Rom kam, mußte jedoch die seltsame Figur derselben auffallen; daß sie ehemals zum Gebrauch in einem Bade bestimmt gewesen, wußte Niemand mehr. Der neue Papst, erfuhr man, setzt sich, und nur dieses eine Mal in seinem Leben, auf diesen Stuhl, und das ist die einzige Bestimmung, die der Stuhl hat. Die symbolische Bedeutung der Sache und der damit verbundenen Ceremonien war dem Volke fremd und unbekannt. Es erfann sich seine eigene Erklärung, eine Erklärung, wie sie eben der Volkswitz zu geben pflegt." Döllinger, Die Papstfabeln. München 1863. S. 30.

[1]) Döllinger bemerkt: „Der Stein war gesetzt von einem jener Mithras-Priester, welche den Titel. Pater Patrum führten, wahrscheinlich zum Andenken eines besonders feierlichen Opfers, wie denn der Mithrasdienst in Rom seit dem dritten Jahrhundert nach Christus vorzüglich beliebt und verbreitet war, bis im Jahre 378 der Dienst verboten und die Mithrasgrotte zerstört wurde." (Die Papstfabeln, S. 28.) Auf dem Stein sollen sich folgende Worte befunden haben: Pap. oder Parc. Pater Patrum und P. P. P. Letzteres heißt: propria pecunia posuit (mit eigenem Geld errichtet). Um diese drei P. zu ergänzen, hat man ganz willkürlich folgende drei Erklärungen aufgestellt:

Parce Pater Patrum papissae prodere partum.
Papa Pater Patrum papissae pandito partum.
Papa Pater Patrum peperit papissa papellum.

[2]) Die fragliche Statue dürfte einen Priester mit einem dienenden Knaben oder eine heidnische Gottheit vorgestellt haben. Sie wurde durch Sixtus V. (1585—1590) beseitigt. Die weiten Gewänder und die dazu gehörige Figur eines Knaben weckten aber bei dem Volke die Vorstellung, es sei eine Mutter mit dem Kinde. Die Statue befand sich in der Nähe des erwähnten Denksteines, den man für ein Grabdenkmal nahm.

finden, daß die Sage zuerst als Anhang zu einem Codex des Papstbuches, der mit der Biographie Leo's IV. abschloß, eingetragen sein möge."[1])

So der Protestant Kurtz. Auch Neander nennt die Erzählung von der „Päpstin" eine „märchenhafte Sage"[2]). Baur bemerkt: „Zwischen Leo IV. und Benedict III. soll die berüchtigte Päpstin Johanna ihre Rolle gespielt haben, die den langen Glauben an ihre Existenz nur dem protestantischen Parteiinteresse zu danken hat. Es läßt sich nicht leicht bei einer angeblichen Thatsache dieser Art ihr unhistorischer Charakter so genau und sicher nachweisen wie hier."[3])

Im 9. Jahrhundert gab es zwei Gegenpäpste: Johannes (844) und Anastasius (855).

Nach Gregor's IV. Tod (844) wurde von den Römern, ohne kaiserliche Gesandte zu erwarten, die Wahl eines Nachfolgers vorgenommen, welche auf den Erzpriester Sergius fiel, der einer sehr vornehmen römischen Familie angehörte. Die Wenigen, welche mit der Wahl unzufrieden waren und lieber den Cardinaldiakon Johannes erhoben hätten, protestirten, forderten Aufschub und bemächtigten sich des Lateraus. Es gelang jedoch, Johannes daraus zu vertreiben, worauf Sergius II. von dem Palaste Besitz nahm und dann in St. Peter consecrirt wurde.

Der Schriftsteller Anastasius, dem aber wohl mit Unrecht die Lebensbeschreibungen der Päpste im sogenannten Liber Pontificalis beigelegt werden, hatte sich einen Namen erworben durch seine Uebersetzungen aus dem Griechischen. Er wurde 847 von Leo IV. zum Cardinalpriester erhoben; aber schon 848, seiner Pflicht ungetreu, verließ er Rom. Er hielt sich namentlich in Aquileja auf und kehrte auf mehrere Aufforderungen nicht zurück. Er wurde deshalb auf einer römischen Synode (850) excommunicirt und, da er nach Ablauf dreier weiterer Jahre nicht erschien, abgesetzt und anathematisirt (853). Er war wahrscheinlich einer der Häupter der unter

[1]) Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 12. Aufl. Leipzig 1893. I.[1], 47—48. Vgl. Smets, Das Märchen von der Päpstin Johanna. Köln 1829. Bianchi-Giovini, Esame crit. degli atti e documenti della papessa Giovanna. Milano 1845.

[2]) Allgem. Geschichte der christl. Religion und Kirche. 4. Aufl. Gotha 1864. S. 125.

[3]) Die christl. Kirche des Mittelalters. Tübingen 1861. III. 78 ff.

Leo IV. niedergehaltenen kaiserlichen Partei. Diese Partei suchte ihn nach dem Tode Leo's IV. auf den päpstlichen Stuhl zu erheben. Bald nach dem Tode Leo's IV. hatten sich (ohne kaiserliche Commissäre) der römische Klerus, die Senatoren und das Volk versammelt und einmüthig den Römer Benedict gewählt. Sie fertigten dann einen Wahlbericht aus an die Kaiser Lothar und Ludwig II., wie es der alte Brauch mit sich brachte. Die kaiserliche Partei gewann aber die den Bericht nach Pavia tragenden Gesandten, die jetzt gegen ihre Weisungen handelten. Die Anhänger des Anastasius zogen mit ihm in Rom ein. Anastasius ließ in St. Peter mehrere Bilder zerstören und verbrennen, namentlich ein Gemälde, das die von Leo IV. gegen ihn gehaltene Synode darstellte. Er drang auch in den Lateran und gab Benedict III. zwei abgesetzten Priestern in Haft. Aber die Standhaftigkeit des Klerus und des Volkes und die beigebrachten Beweise der Legitimität der Wahl bewogen die kaiserlichen Gesandten, Benedict III. anzuerkennen und den Usurpator aus dem Lateran zu vertreiben. Anastasius wählte nun den Ordensstand und war unter Nicolaus I. (seit 858) Abt des Klosters der hl. Jungfrau zu Rom. Hadrian II. ernannte ihn zum Bibliothekar der römischen Kirche, eine Würde, die vorher selbst Bischöfe bekleidet hatten.

Im 10. Jahrhundert (23 Päpste):

117. Benedict IV.,	900—903,	130. Agapet II.,	946—955,
118. Leo V.,	903,	131. Johannes XII.,	955—964,
119 Christophorus,	903—904.	132. Benedict V.,	965,
120. Sergius III.,	904—911.	133. Johannes XIII.,	965—972,
121. Anastasius III.,	911—913,	134. Benedict VI.,	973—974,
122. Lando,	913—914,	135. Benedict VII.,	974—983,
123. Johannes X.,	914—929,	136. Johannes XIV.,	983—984,
124. Leo VI.,	929,	137. Johannes XV.	985—996.
125. Stephan VII.,	929—931,	138. Gregor V.,	996—999,
126. Johannes XI.,	931—936,	(als Gegenpapst trat auf Johann XVI.),	
127. Leo VII.,	936—939,		
128. Stephan VIII.,	939—942,	139. Sylvester II.,	999—1003.
129. Martin III., (Marinus II.),	942—946,		

Beim Beginn des 10. Jahrhunderts standen die Papstwahlen unter dem Einflusse der italienischen Parteien. Es war eine Zeit tiefer Erniedrigung für den päpstlichen Stuhl; das Parteigewühl drohte ihn wie die anderen Throne in die Verwilderung der Zeit mit hineinzuziehen. In die Zeit von

8 Jahren (896—904) fallen neun Päpste. „Die ganze erste Hälfte des zehnten Jahrhunderts hindurch schien Alles aus seinen Fugen gewichen, das Verderben der Welt in die Kirche eingedrungen, ihre Disciplin vernichtet zu sein. Der Sturz der Karolinger, die Ausbildung kleiner tyrannischer Fürstenthümer, die beständigen Kriege und die Fehden des Adels, die Einfälle der Ungarn, Normannen, Slaven, Saracenen in die christlichen Länder, die häufigen Plünderungen des Kirchengutes, der Zerfall vieler Klöster, die willkürliche Vergebung der Bisthümer, oft sogar an Kinder, die um sich greifende Gesetzlosigkeit — das Alles schien die Früchte Jahrhundert dauernder Wirksamkeit der edelsten christlichen Geister für immer zu zerstören. Es war ein „eisernes Jahrhundert", in dem die gelehrte Bildung wie die Tugend nur in wenigen Klöstern sich erhielt, die Synoden, obschon noch zahlreich, meistens mit minder bedeutenden und localen Angelegenheiten sich beschäftigten, die Verweltlichung des Klerus immer weiter fortschritt. Doch auch hier waren die Zustände nicht allenthalben so trostlos, daß keine Erhebung und Kräftigung des religiösen Lebens zu erhoffen war; es gab noch tüchtige Persönlichkeiten, die einen neuen Aufschwung begründen konnten, und auch dem Stuhle Petri sollte Hilfe werden, wenn auch nur nach und nach und durch außergewöhnliche Mittel vorübergehender Art; Rom, das zur Hauptstadt eines kleinen Fürstenthums herabgesunken war, sollte erst nach und nach seine frühere Bedeutung als Weltstadt und seine erhabene Mission wieder ausfüllen."[1])

Johann XII., von dem weiter oben die Rede war (S. 235), zeigte sich seines hohen Amtes nicht würdig. Von reinem und unbescholtenem Charakter waren Benedict III., Anastasius III., Lando, Stephan IX., Marinus II., Agapet II., Benedict V., Johann XIII., Benedict VI., Benedict VII., Johannes XIV. Nach Johann XV. bestieg Gregor V. — obschon erst 24 Jahre alt — den Thron des Apostelfürsten. Er war der erste Papst deutscher Abkunft. Groß durch die Geburt aus kaiserlichem Geschlechte, noch größer durch den Adel seines Geistes, war er eine Zierde des päpstlichen Stuhles. Nach ihm bestieg der erste Franzose den päpstlichen Stuhl, der oft genannte Gerbert, der gelehrteste

[1]) Hergenröther, Handb. der allg. Kircheng. Freiburg 1885. II. S. 31.

Mann seiner Zeit. Seine Gelehrsamkeit setzte seine Zeitgenossen derart in Verwunderung, daß ihn Manche für einen Schwarzkünstler hielten. Als Papst nannte er sich Sylvester II. Er that Vieles für die Reform des Klerus, regte zuerst die Idee der Kreuzzüge an, starb aber leider nach einem kurzen Pontificat.

Zwischen den Pontificat Benedict's VI. und den Benedict's VII. wurde früher der Pontificat eines Donus oder Domnus II. (974) gesetzt. Giesebrecht[1]) hat überzeugend nachgewiesen, daß ein Papst Donus II. nie existirt hat. Aus Mißverständniß hatten einige Chronisten in dem Ausdruck Domnus Papa das Wort Domnus (Dominus) für einen Eigennamen gehalten.

Im 10. Jahrhundert traten vier Gegenpäpste auf: Leo VIII. (963—965), Bonifaz VII. (984—985), Johann XVI. (?) (985) und Johann XVI (997—998).

Nach dem Tode Agapet's II. suchte Alberich, „Patricier, Senator und Fürst aller Römer", seinem achtzehnjährigen Sohne Octavian den Pontificat zu sichern. Letzterer wurde auch wirklich als Johann XII. auf den Stuhl Petri erhoben. Der junge Papst, der keine dem geistlichen Stande entsprechende Erziehung genossen hatte und gleich den übrigen Söhnen des Adels in weltlichen Lustbarkeiten aufgewachsen war, konnte sich nicht an die Verpflichtungen seines erhabenen Amtes gewöhnen. Der deutsche Kaiser Otto I. hatte dem Papste beschworen, daß er diesen sowie die Rechte und Besitzungen der römischen Kirche schirmen wolle. Er wurde zu Rom am 2. Februar 962 feierlich vom Papste sammt seiner Gemahlin Adelheid gekrönt. Sobald er aber die Kaiserkrone hatte, änderte er seine Stellung zum Papste. Johann XII. sandte den Protoscriniar Leo und Andere an den Kaiser, um sich zu beschweren, daß er die Güter der römischen Kirche wie sein Eigenthum behandle und sich darin huldigen lasse. Otto behielt die Gesandten des Papstes einstweilen in Haft. Der Papst nahm dann die Gesandten des Kaisers unfreundlich auf. Otto kam selbst nach Rom im October 963. Johannes XII. entfloh in die Campagna. Der Kaiser ließ durch die mit ihm gekommenen deutschen und italienischen Prälaten, die anwesenden Cardinäle und die Vertreter des

[1]) Ranke's Jahrbücher des deutschen Reiches unter Otto II. Berlin 1840, I. Abth. I. 141. Vgl. Duchesne, Liber pont. II. p. XVIII. Die Gerarchia (1897) nimmt Donus II. noch in die Papstliste auf.

römischen Volkes bei St. Peter eine „Synode" abhalten, welche den nicht erschienenen Papst für abgesetzt erklärte und den Protoscriniar Leo, der noch Laie war, zum Papst wählte. Der neue „Papst" Leo VIII. war ebenso illegitim wie das „Concil". Als Otto Rom verlassen hatte, erhob sich die Partei des rechtmäßigen Papstes. Der Gegenpapst entfloh zum Kaiser, und Johann XII. zog wieder in die Stadt ein, wo er mehrere seiner Gegner hart und grausam bestrafte. Er hielt am 26. Februar 964 eine Synode bei St. Peter, welche die „Synode" Otto's, den Gegenpapst und die von ihm Geweihten verurtheilte. Johannes starb durch Schlagfluß am 14. Mai 964. Die Römer wählten zum Papste den bejahrten und unbescholtenen Cardinaldiakon Benedict. Otto wollte den neuen Papst nicht anerkennen; er belagerte Rom, das sich standhaft vertheidigte, bis es völlig ausgehungert war. Der Kaiser und sein Gegenpapst Leo VIII. zogen dann in Rom ein, hielten eine Synode im Lateran, welcher Benedict V. vorgeführt wurde (964). Letzterer unterwarf sich demüthig, erlitt vielfach Mißhandlungen und wurde endlich nach Hamburg in die Verbannung geführt. Bald nach des Kaisers Heimkehr starb sein Gegenpapst unvermuthet im März 965.[1]) Die Römer baten um Wiedereinsetzung Benedict's V. Otto gewährte die Bitte nicht. Benedict V. starb bald darauf im Rufe der Heiligkeit. Er fand seine Ruhestätte in der Marienkirche zu Hamburg. Otto's Enkel ließ später (999), gleichsam zur Sühne des begangenen Unrechts, die Gebeine Benedict's V. nach Rom bringen.

Der Kaiser Otto I. starb am 7. Mai 973 in einem Alter von 61 Jahren. Sein Sohn zählte erst 18 Jahre. Der Papst Benedict VI. war noch unter Otto I. — in Gegenwart der

---

[1]) „Es existiren zwei angebliche Bullen Leo's VIII. oder genauer eine in zweifacher Form, welche in neuerer Zeit große Erörterungen hervorgerufen hat. Leo VIII. legt darin dem Kaiser Otto und seinen Nachfolgern nichts weniger als das Recht der Ernennung des Papstes und aller Bischöfe des Reiches in die Hände. Es ist nach den Untersuchungen von Giesebrecht, Hinschius, Dümmler u. A. keine Frage mehr, daß beide Fassungen eine Fälschung bilden, welche zur Zeit des Investiturkampfes im Interesse der deutschen Krone und im Lager der Regierung entstanden ist. Gratian nahm die erste Fassung in gutem Glauben in seine Rechtssammlung auf (l. dist. 63, c. 23) und veranlaßte so eigenthümliche Erörterungen bei den getäuschten Theologen." Grisar im Kirchenlexikon, Freiburg 1891. VII. 1786.

kaiserlichen Gesandten — zum Papst gewählt worden. Mit Otto's I. Tod schwand in Rom die Furcht vor der Kaisergewalt. Die römischen Großen verbanden sich mit dem Cardinaldiakon Bonifatius Franco gegen den mißliebigen Papst und setzten ihn in der Engelsburg gefangen. Der Cardinal Franco wurde als Bonifaz VII. zum „Papst" erhoben, aber von der Partei des rechtmäßigen Papstes genöthigt, Rom zu verlassen. Er zog nach Constantinopel mit den geplünderten Schätzen des Vaticans. Seine Partei ermordete den rechtmäßigen Papst. Mit der Zustimmung des Kaisers Otto II. wurde Benedict VII. aus der Familie der dem Kaiserhaus ergebenen Grafen von Tusculum zum Papste gewählt. Dieser würdige und wohlthätige Papst belegte Bonifaz Franco mit dem Anathem, hielt mehrere Synoden, auf denen er die Simonie verbot. Otto II. starb zu Rom am 7. Dezember 983, erst 28 Jahre alt. Auf Benedict VII. folgte der frühere Kanzler des Kaisers, Bischof Petrus von Pavia, der sich Johann XIV. nannte. Bonifatius Franco kehrte nun von Constantinopel zurück, sperrte den Papst in die Engelsburg und ließ ihn dort verhungern. Er behauptete aber nur einige Monate den päpstlichen Stuhl; nach seinem Tode nahm das empörte Volk Rache an seinem Leichnam. Auf Johann XIV. folgte der Römer Johann XV. (985—996). Zwischen diese zwei Päpste setzen Einige, die letzteren den XVI. nennen, einen anderen Johann, den Sohn eines gewissen Robert. Sie geben aber zu, daß er nicht einmal als Bischof consecrirt wurde. Es kann sich höchstens um einen von der Partei des Franco aufgestellten Nebenbuhler des Papstes handeln, der nicht durchdringen konnte. Er ist sicher aus der Liste der Päpste und wohl auch aus jener der Gegenpäpste zu streichen.[1])

Gegen Gregor V. erhob sich der ehrgeizige Grieche Johannes Philagathus, aus Calabrien gebürtig. Er nannte sich Johann XVI. Vergebens hatte ihn der hl. Nilus vor seinem Ehrgeiz gewarnt. Gregor V. rief den Beistand seines kaiserlichen Vetters (Otto III.) an. Letzterer erschien mit einem Heere. Der Gegenpast wollte fliehen, wurde aber angehalten, von Soldaten und vom Volke auf griechische Art verstümmelt. Der Hochmuth des Johannes und die Gefahr seiner Verbindung

[1]) Vgl. Ranke's Jahrbuch des deutschen Reiches. II., II. S. 212. Hefele, Conciliengesch. IV. 605.

mit den nach der Herrschaft in Rom trachtenden Griechen bewogen den Papst und den Kaiser, ihn im Gefängnisse zu behalten, wo er seine Tage beschloß.

Im 11. Jahrhundert (18 Päpste):

140.	Johannes XVII.,	1003,	149.	hl. Leo IX.,	1049—1054,
141.	Johannes XVIII.,	1003—1009,	150.	Victor II.,	1054—1057,
142.	Sergius IV.,	1009—1012,	151.	Stephan IX.,	1057—1058,
143.	Benedict VIII.,	1012—1024,	152.	Nicolaus II.,	1058—1061,
144.	Johannes XIX.,	1024—1033,	153.	Alexander II.,	1061—1073,
145.	Benedict IX.,	1033—1045,	154.	hl. Gregor VII.,	1073—1085,
146.	Gregor VI.,	1045—1046,	155.	Victor III.,	1086—1087,
147.	Clemens II.,	1046—1047,	156.	Urban II.,	1088—1099,
148.	Damasus II.,	1048,	157.	Paschalis II.,	1099—1118.

Ueber das Papstthum in damaliger Zeit schreibt Hergenröther: „Im Allgemeinen sehen wir die Päpste als Regenten des Kirchenstaates allen den Wechselfällen unterworfen, denen die damaligen Staaten überhaupt ausgesetzt waren. In rein irdischen Dingen waren sie oft sehr schwach, auch gegen verhältnißmäßig unbedeutende Feinde, während sie auf religiösem Gebiete großartig ihre Macht entfalteten . . . . Wo nicht der päpstliche Stuhl durch unwürdige Inhaber sein Ansehen zum Theile wenigstens einbüßte, da war es der Papst, der als Vater der Christenheit an der Spitze der europäischen Gesellschaft stand. Als Herzog Nomenoi von der Bretagne seine Vasallenpflicht gegen Karl den Kahlen verletzte und in Frankreich einfiel, mahnten ihn die zu Paris 849 versammelten Bischöfe von weiterer Gewalthat ab und erklärten ihm, er habe die ganze Christenheit verletzt, indem er den Apostolicus, den Vicar des hl. Petrus, dem Gott den Primat in der ganzen Welt gegeben, verachtet habe. Schon 865 konnte Nicolaus I. Rom als eine Stadt bezeichnen, in der Tausende ihre Zuflucht und den Schutz des hl. Petrus suchen, und nach Regino erschien er als gewaltiger Lenker der Völker, der den Königen und den Tyrannen Halt gebot. . . . Groß und vielseitig war die kirchliche Wirksamkeit der Päpste. 1) Sie erließen, wie früher, Decretalen in Sachen der Kirchendisciplin, die in den verschiedensten Ländern und von den Concilien anerkannt wurden, übten 2) die Appellationsinstanz in Sachen der Bischöfe, reservirten sich das Urtheil darüber. Sie verwarfen 3) ungerechte Beschlüsse von Synoden, cassirten deren Urtheile oder reformirten sie. Sie beriefen 4) auch außeritalienische, namentlich fränkische Bischöfe zu ihren

römischen Synoden, wie 769, 864 und 867. 5) Die Errichtung von Bisthümern in neubekehrten Ländern war Sache des apostolischen Stuhles, ebenso die Theilung von bestehenden Bisthümern. 6) Die Translation der Bischöfe von einem Stuhl zum andern ward ebenfalls durch die Päpste vorgenommen." [1])

Im 11. Jahrhundert gab es 5 Gegenpäpste: Gregor (1012), Sylvester III. (1045—1046), Benedict X. (1058—1059), Honorius II. (1061—1064), Clemens III. (1080—1100).

Nach dem Tode des Papstes Sergius IV. setzten die Grafen von Tusculum die Erhebung eines Angehörigen ihrer Familie durch, der aber als Benedict VIII. sich als einen ausgezeichneten Papst erwies. Anfangs machte ihm ein gewisser Gregorius, Candidat der Gegner, wohl der Crescentier, den Thron streitig. Der deutsche König Heinrich II. trat aber für den rechtmäßigen Papst ein, so daß Gregor machtlos dastand und vom öffentlichen Schauplatz verschwand.

Auf Benedict VIII. folgte sein Bruder, der sich Johann XIX. nannte. Er regierte bis 1033. Es war ein großes Unglück für die Kirche, daß die Grafen von Tusculum den Pontificat fast wie ein ihnen zugefallenes Erbtheil zu betrachten schienen. Die Familie hatte bereits sechs Päpste geliefert; sie wollten nun den noch nicht zwanzigjährigen Sohn des Alberich, des Bruders der beiden letzten Päpste, auf den päpstlichen Stuhl erheben. Man bestach das Volk mit vielem Gelde und erhob wirklich den lasterhaften Jüngling, der sich Benedict IX. nannte (1033). Im Jahre 1044 brach ein Aufstand gegen ihn los. Statt des flüchtigen Benedict wurde Bischof Johann von Sabina als Sylvester III. aufgestellt. Letzterer konnte sich aber nur drei Monate behaupten, da Benedict den Thron wieder einnahm und den Gegner mit dem Banne belegte. Ein Jahr später dankte Benedict freiwillig ab zu Gunsten des allgemein geachteten Erzpriesters Johann Gratian (Gregor VI.), der ihm eine große Geldentschädigung zusichern mußte. Der sonst sehr gewissenhafte Gregor VI. glaubte zu diesem an sich unerlaubten Mittel greifen zu dürfen, um das große Uebel und die Schmach der römischen Kirche zu tilgen. Benedict bereute bald seinen Schritt und trat mit seinen Ansprüchen nochmals hervor. Es gab

[1]) Hergenröther, Handbuch der allg. Kircheng. Freiburg 1885. II. 62—65.

somit drei Prätendenten der päpstlichen Würde: Benedict IX., der freiwillig verzichtet hatte, Sylvester III., der sicher illegitim war, und Gregor VI., den aber die Edelsten und Besten der Kirche als nunmehrigen wahren Papst anerkannten. Gregor war im Ganzen ein würdiger Nachfolger seiner fünf ausgezeichneten Namensgenossen.

Der treffliche Papst Stephan IX., der sechste der deutschen Päpste, starb schon im ersten Jahre seines Pontificates. Er hatte die Geistlichen und Bürger Roms geloben lassen, nicht eher zur Wahl eines Nachfolgers zu schreiten, als bis der in bestem Rufe stehende Cardinallegat Hildebrand aus Deutschland zurückgekehrt sein würde. Die tusculanische Partei benützte diese Frist, um den Bischof Johannes von Velletri unter dem Namen Benedict X. als Papst auszurufen. Die meisten Cardinäle protestirten und belegten die Theilnehmer an jener Erhebung mit dem Banne. Sie mußten Rom verlassen. Als Cardinal Hildebrand von den Vorgängen in Rom Kunde erhielt, unterbrach er die Reise zu Florenz und lud die Cardinäle und die angesehensten Römer zu sich ein. Es fand eine Wahl zu Siena statt; der Bischof Gerhard von Florenz wurde zum Papst gewählt (Nicolaus II.). Die Synode von Sutri entsetzte den Eindringling Johannes von Velletri aller priesterlichen Functionen. Letzterer gab dann den päpstlichen Stuhl auf. Nicolaus II. wurde in Rom ehrenvoll empfangen. Nach dem Tode Nicolaus' II. sandte die der Kirchenreform feindselige römische Partei dem jungen deutschen König Heinrich die Insignien des Patriciats und verlangte von ihm geradezu einen Papst. Die der Simonie ergebenen Bischöfe begehrten ein aus der Lombardei gebürtiges und gegen ihre „Schwachheiten" nachsichtiges Oberhaupt. Der deutsche Hof, an welchem viele Räthe bestochen worden waren, bestimmte auch wirklich den Bischof Cadalous (auch Cadalus) von Parma zum Papste und ließ ihn durch den König investiren (28. Oct. 1061). Sämmtliche Cardinäle hatten aber bereits Fürsorge getroffen und den edlen Anselm da Badagio, Bischof von Lucca, am 30. September zum Papst gewählt (Alexander II.). Letzterer wurde im Lateran inthronisirt. Am 25. März 1062 kam der Gegenpapst mit einem Heere nach Sutri, erlangte einen Sieg über die Anhänger Alexander's und gelangte in den Besitz eines Theiles von Rom. Der Herzog Gottfried bewog die beiden Prätendenten, einstweilen in ihre früheren Bisthümer

sich zurückzuziehen und die Entscheidung den versammelten Bischöfen Deutschlands zu überlassen. Alexander II. begab sich nach Lucca, Cadalous nach Parma. Im October 1062 hielt Anno, Erzbischof von Köln, zu Augsburg eine Rede zu Gunsten Alexander's, der viele Bischöfe beistimmten. Alexander kehrte nach Rom zurück und sprach im April 1063 auf einer dortigen Synode das Anathem über Cadalous. Eine Zeit lang schwankte noch das Glück zwischen beiden Parteien, bis eine Synode von Mantua[1] (1064) ganz entschieden auf die Seite Alexander's trat. Der deutsche Hof gab auch seine Zustimmung. Cadalous behauptete sich noch einige Zeit in Parma mit allen Ansprüchen auf das Papstthum und starb erst Ende 1071 oder Anfang 1072.

Im Jahre 1073 bestieg der Cardinal Hildebrand, als Gregor VII., den Stuhl Petri. Auf der ersten Fastensynode zu Rom (1074) erneuerte er die alten Gesetze gegen simonistische und unsittliche Geistliche und verbot die Theilnahme an ihrem Gottesdienst. Da die ersten Maßregeln nicht halfen, excommunicirte er diejenigen Räthe des deutschen Königs Heinrich IV., welche Simonie trieben, und verbot die Laieninvestitur. Fast alle von Heinrich eingesetzten Bischöfe waren unwürdige Menschen; Bisthümer wurden an die Meistbietenden verkauft, und die Käufer verkauften dann wieder die Pfarrstellen. Alle Unterhandlungen mit Heinrich, der gerade die Sachsen besiegt hatte, scheiterten an seinem Uebermuth. Der König spottete der Kirchengesetze, verjagte Bischöfe und zierte seine Buhlerinnen mit dem geraubten Kirchenschmuck. Auf das Verlangen und unter dem allgemeinen Zuruf einer römischen Synode[2] excommunicirte Gregor den deutschen König, welcher ihn entthronen wollte.

---

[1] Die Synode von Mantua verlegen Baronius, Giesebrecht, Gfrörer, Jaffé, Pertz, Floto, Hefele auf 1064, Pagi, Fiorentini, Stenzel, Voigt, Papencordt, Reumont auf. 1067.

[2] Auf dieser Synode soll, wie früher gewöhnlich angenommen wurde, der sog. Dictatus Petri (abgedruckt bei Bardnius, Mansi, Harduin, und in's Deutsche übersetzt von Schröck, Kirchengesch. XXV. 519, Bower, Gesch. der Päpste VI. 560) eine unsystematische Zusammenstellung von 27 Sätzen oder Maximen, nach welchen Gregor VII. die Kirche regierte, verfaßt worden sein. In der neuesten Zeit stimmen jedoch die meisten Gelehrten darin überein, daß diese Sätze nicht unmittelbar von Gregor herrühren, sondern nur mehr so ziemlich die Handlungsweise Gregor's darstellen, wie sie auch großentheils mit Stellen aus seinen Briefen belegt werden können.

Durch die Excommunication ward Heinrich nach deutschem Rechte unfähig, sein Amt auszuüben, aber nicht abgesetzt. Selbst die Freunde Heinrich's verließen ihn wegen seiner Laster. Da machte Gregor in seinem Edelmuth einen Versöhnungsversuch und mahnte die Fürsten von einer Neuwahl ab. Auch auf dem Fürstentag zu Tribur (1076) wurde eine Neuwahl nur durch die päpstlichen Gesandten verhindert. Heinrich sah, daß er den Papst weit eher versöhnen konnte, als die Fürsten, und reiste plötzlich nach Italien und traf den Papst in Canossa (1077). Gregor kam dadurch in Verlegenheit; er konnte die Sache des Angeklagten nicht in Abwesenheit der Ankläger entscheiden, dem in Aussicht stehenden Reichstage nicht vorgreifen; bei dem öfteren Wortbruche Heinrich's war seine Aufrichtigkeit höchst zweifelhaft. Aber Heinrich setzte drei Tage lang sein Erscheinen im Bußkleide fort und ließ nicht ab, um Absolution zu flehen. Er sagte, er wünsche nur die Absolution: was der Reichstag beschließe, dem wolle er sich unterwerfen. „Diese Buße," sagt Giesebrecht[1]), „war nicht ein Zwang für den Kaiser, sondern für den Papst, welcher Heinrich von der Excommunication lösen sollte." Heinrich wünschte nur die Lösung vom Bann, um den Reichsfürsten den gewichtigsten Vorwand zu nehmen, ihm die Krone abzusprechen. Gregor ertheilte ihm schließlich die Absolution unter der Bedingung, daß er der Kirche und den Fürsten Genugthuung leiste. Ueber den Bußact Heinrich's schreibt J. Ibach: „Der ganze Hergang der von Heinrich verrichteten kurzen dreitägigen Buße hat einen durchaus anderen Charakter, als jene ungeheuerlichen Schilderungen unserer Lesebücher und Tendenz-Geschichtsschreibung, insbesondere Rotteck ihm angedichtet. Denn zunächst trug Heinrich nicht, wie man den Kindern weis macht, ein dünnes Hemd in kalter Winterzeit allein auf dem Leibe, wobei es den Kindern freilich gruseln mag, sondern ein wollenes langes Bußgewand, was einfach über alle Kleider, die man tragen wollte, geworfen und mit einem Gürtel gebunden wurde. Und barfuß (richtiger in Sandalen) zu gehen im Bußgange, war damals allgemeine Sitte. Auch andere Kaiser und Päpste haben sich dessen in Bußprocessionen nicht geschämt. Ein dreitägiges Fasten vom Morgen bis zum Abend ist für einen Büßer-König durchaus auch keine Grausamkeit, wenn die Kirche von ihren

[1]) Geschichte der deutschen Kaiserzeit III. 400.

Gläubigen, die keine öffentlichen Büßer sind, ein vierzigtägiges Fasten in gleicher Weise wenigstens damals verlangte, so daß erst am Abend gegessen werden durfte. Auch das Stehen vor dem Burgthore im Schnee verliert bei näherer Betrachtung alles Gruselige. Die Burg von Canossa hatte nämlich gleich allen anderen Burgen des Mittelalters ihre drei Höfe. In dem ersten und äußersten wohnten die Vertheidiger der Burg, die streitbare Mannschaft; im zweiten die Dienstleute der Herrschaft, und waren in ihm die Stallungen und Remisen; im dritten endlich wohnte die Herrschaft in Thürmen und Wohnhäusern. Heinrich wurde aber, wie die Zeitgenossen erzählen, in den zweiten Hof eingelassen, dorthin, wo die Dienstleute wohnten, und konnte sich in ihren Wohnungen aufhalten. Was ihm nicht gestattet war, war der Eintritt in den dritten Hof, zur Herrschaft selbst, und was diese verlangte, war nur ein Draußenbleiben; bis sie ihm öffnen ließ . . . Wollte Heinrich durchaus vor der Thüre stehen, so war es seine Sache, verlangt war es nicht, es waren ihm Aufenthaltsorte genug geboten . . Aber Mitleid sollte erregt werden. Somit erscheint Alles, was Heinrich an Bußwerk geleistet hat, im Geiste seiner Zeit beurtheilt und im Vergleich mit dem, was selbst Heinrich's Vater und viele Fürsten des Mittelalters und später Ludwig der Heilige von Frankreich freiwillig an Bußwerk übernommen haben, als wahrhaft unbedeutend und gering im Verhältniß zu dem, was verschuldet war und gesühnt werden mußte."[1]) Der protestantische Professor v. Pflugk-Harttung sagt[2]): „Es ist unrichtig, an das Wort Canossa die Idee der tiefen Erniedrigung des deutschen Kaiserthums vor der päpstlichen Macht zu knüpfen. Die jetzt landläufige Ansicht wird von den Chronisten jener Zeit keineswegs getheilt, sie ist ein Product späterer Erzähler. Der Papst hatte den Bußgang Heinrich's nicht gewollt, als Politiker durfte er Heinrich nicht absolviren, als Priester mußte er es. Heinrich stand in Canossa nicht barfuß in leinenem Hemde, drei Tage im Schnee, sondern nur ohne Schuhe, gegen die Kälte durch ein wollenes Gewand geschützt. Der Tag von Canossa war für Gregor ein kirchlicher Sieg, aber eine politische Niederlage.

[1]) Ibach, der Kampf zwischen Papstthum und Königthum von Gregor VII. bis Calixt II. Frankfurt 1884. S. 58 ff.

[2]) In einem zu Tübingen im December 1882 gehaltenen Vortrag.

Canossa war ein politischer Meisterzug Heinrich's." Die protestantischen Geschichtsschreiber Floto und Sugenheim, fanatische Gegner Gregor's, sagen: „Daß der König da draußen als Büßer im Schnee stand, war ohne Zweifel ein großes Resultat, aber diese Buße war ein Zwang für den Papst; der König that ihm Gewalt an, um Absolution zu erlangen." [1]) „Heinrich entschloß sich, dem Papst durch sittlichen Zwang die Lossprechung abzudringen." [2]) Der Protestant Gregorovius bemerkt: „Die Scene von Canossa wird jeden Betrachter zur Bewunderung eines fast übermenschlichen Charakters zwingen. Der waffenlose Sieg des Mönches hat mehr Anrecht auf die Bewunderung der Welt, als alle Siege eines Alexander, Cäsar oder Napoleon. Die Schlachten, welche die Päpste des Mittelalters schlugen, wurden nicht durch Eisen und Blei, sondern durch moralische Macht erkämpft, und die Anwendung so feiner und geistiger Mittel ist es, welche das Mittelalter bisweilen über unsere Zeit erhebt. Ein Napoleon erscheint einem Gregor gegenüber nur als Barbar." [3])

Nach der Lossprechung fand die Feier der hl. Messe statt. Bei der Communion soll Gregor, als Zeichen, daß er sich der ihm zur Last gelegten Anschuldigungen unschuldig wisse, die Hälfte der hl. Hostie genommen und den König gebeten haben, wenn er sich gleich unschuldig finde, dasselbe zu thun. Dieses „Gottesurtheil" oder „Abendmahlsprobe" ist eine Fabel. „Der protestantische Geschichtsschreiber Luden hat bereits diese ganze Abendmahlsfeier aus inneren Gründen als höchst unwahrscheinlich verworfen, und nach ihm Döllinger und Hefele, sowie protestantischerseits Giesebrecht, nicht bloß die inneren Gründe als völlig ausreichend für die Unwahrheit des ganzen Hergangs anerkannt, sondern auch so viele äußere Gründe und Gegenbeweise erbracht, daß die ganze Geschichte jetzt wohl mit Recht in das Gebiet der Fabeln und Mythen verwiesen werden kann, die in tendenzmäßiger Weise damals wie jetzt fabriziert worden sind. Worauf der Papst vor allem bestand, und was ihm nach der Lossprechung noch nothwendig schien, das war die Rechtfertigung Heinrich's vor versammeltem Reichstage, um seine persönliche und politische Ehre

[1]) Floto, Kaiser Heinrich IV. und sein Zeitalter. II. 129.
[2]) Sugenheim, Gesch. des deutschen Volkes. II. 246.
[3]) Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. Stuttgart 1870. IV. 197.

wieder herzustellen. Hätte aber Gregor ein Gottesurtheil, wie die erzählte Abendmahlsfeier, verlangt und Heinrich es geleistet, so war Heinrich nach dem Gerichtsverfahren jener Zeit vollkommen gerechtfertigt und rehabilitirt, er bedurfte dann weder Untersuchung vor dem Reichstage noch Rechtfertigung vor demselben. Eines schloß das andere aus. Und aus den Berichten Bonizo's und Donizo's geht hervor, daß der Papst dem Kaiser die hl. Communion gereicht habe, nicht um ein Gottesurtheil zu provociren, sondern indem er die Warnung hinzufügte, er solle nicht communiciren, wenn seine gegenwärtige Unterwerfung nicht aufrichtig sei. Und diese Warnung war bei Heinrich wohl am Platze. Donizo aber lebte in Canossa selbst, und Bonizo stand in Verbindung mit dem Hofe von Canossa, sie konnten also den wahren Sachverhalt besser wissen, als ein deutscher Chronist wie Lambert." [1])

Uebrigens war die Versöhnung, welche Heinrich herbeizuführen gesucht, von seiner Seite nur eine ganz äußerliche und nur von kurzer Dauer, obwohl Gregor bei dem Versöhnungsacte aufrichtig gehandelt hatte. Es gelang dem König, die Sachsen unter sich zu entzweien und neue Vortheile zu erringen, die er wieder zu schmählicher Mißhandlung der Kirche benutzte. Er besetzte die Kirchen mit seinen Anhängern; es folgten Bürgerkriege mit Mord und Verheerung des Landes. Die erwiesenen Frevelthaten Heinrich's, die Berichte des Cardinals von Albano, die dringend wiederholten Klagen der Sachsen und Heinrich's Drohung mit Aufstellung eines Gegenpapstes bestimmten Gregor, am 7. März 1080 auf einer römischen Synode das Anathem über Heinrich zu erneuern. Auf einer im Juni zu Brixen abgehaltenen Versammlung, an welcher fast nur abgesetzte und gebannte simonistische Prälaten theilnahmen, wurde allem Rechte entgegen der von Gregor gebannte Erzbischof Guibertus von Ravenna zum Gegenpapst erwählt. Letzterer nannte sich Clemens III. und erhielt sofort von Heinrich die Huldigung und das eidliche Versprechen, er werde ihn mit einem Heere nach Rom führen und dort von ihm die Kaiserkrone empfangen. Heinrich, der in Mailand sich als König der Lombardei krönen ließ, erschien in der That kurz vor Pfingsten (1081) vor Rom. Die Römer hielten aber treu zum Papste und vertheidigten die

[1]) Jbach, l. c. S. 62 ff.

Stadt. Heinrich mußte sich in einem Zelte vor der Stadt von seinem Gegenpapst zum Kaiser krönen lassen; er verwüstete dann die Umgegend Roms und zog sich nach der Lombardei zurück. Einige Monate später kam Heinrich abermals vor Rom; er belagerte die Stadt drei Monate lang ohne allen Erfolg. Die Anhänger Heinrich's steckten die Peterskirche in Brand, um die Vertheidiger der Wälle und Schanzen von diesen wegzubringen. Der Papst befahl den Bewaffneten, auf ihrem Posten zu bleiben, während er selbst (man sagt durch das Zeichen des Kreuzes) den Brand erstickte. Im März 1082 zog Heinrich wieder von Rom ab, seinen Gegenpapst in Tivoli zurücklassend. Nach einiger Zeit zog er zum dritten Male mit größerer Macht gegen Rom, das er nach siebenmonatlicher Belagerung am 3. Juni 1083 theilweise eroberte. Dem Papst verblieb die Engelsburg und die Stadt am linken Tiberufer. Der König erklärte sich zur Aussöhnung bereit, wenn der Papst ihn zum Kaiser krönen wolle. Gregor erklärte, er werde es thun, wenn Heinrich Gott und der Kirche für seine offenbaren Verbrechen Genugthuung leiste. Heinrich wollte nichts von Genugthuung hören, schloß aber mit den Römern einen Vertrag, daß sie den Papst zur Berufung einer großen Synode im November bestimmen sollten. Zur Bewachung Roms errichtete Heinrich nahe bei St. Peter ein neues, von 400 Rittern besetztes Castell und verließ dann die Stadt. Gregor schrieb die beantragte Synode aus; Heinrich ließ aber viele nach Rom reisende Prälaten gefangen nehmen, so daß aus Deutschland kein Bischof, aus Frankreich nur wenige Bischöfe erscheinen konnten. Gregor eröffnete die Synode am 20. November 1083, ermahnte zur Ausdauer in der schweren Trübsal der Kirche. Die Römer waren empört über Heinrich's Gewaltthaten, und, erschüttert von dem Eindruck der Thatsache, daß die Besatzung seines Castells bis auf 30 Mann durch eine Seuche das Leben verlor, zerstörten sie das Castell. Heinrich kam zum vierten Mal nach Rom (1084). Er ließ auf einer Synode, zu der er seine Getreuen geladen, seinen Clemens inthronisiren und dann von ihm in St. Peter (31. März 1084) sich die Kaiserkrone aufsetzen. Gregor, welcher zuerst in der Engelsburg belagert worden war, begab sich nach Monte Casino und von da nach Salerno, wo er den Bann über Heinrich und den Gegenpapst erneuerte und ein Rundschreiben an alle Gläubigen über die Lage der Kirche erließ. Er starb zu

Salerno am 25. Mai 1085. Seine letzten Worte waren: „Ich habe die Gerechtigkeit geliebt und die Ungerechtigkeit gehaßt, deshalb sterbe ich in der Verbannung.“ Gregor war einer der größten Charaktere, immer mild und edel, nie leidenschaftlich oder gehässig, aber unbeugsam im Guten. „Gregor hat den Muth eines Helden, die Klugheit eines Senators, den Eifer eines Propheten besessen.“ (Joh. v. Müller.) Die Kirche verehrt Gregor als Heiligen.[1]) Nach dem Tode Gregor's wählten die Cardinäle den frommen und tüchtigen Abt Desiderius von Monte Casino zum Papst (Victor III.). Acht Tage nach seiner Consecration mußte er schon vor dem Anhang des Gegenpapstes Clemens nach Monte Casino entweichen. Bald darauf kam die mächtige Mathilde, Wittwe des Herzogs Gottfried, mit einem Heere und verschaffte dem Papst den größten Theil der Stadt Rom; Clemens verschanzte sich im Pantheon. Auf einer Synode zu Benevent (1087) erneuerte Victor III. den Bann gegen Guibertus. Der Papst starb einige Wochen nachher zu Monte Casino. Die Cardinäle erhoben nun den Cardinalbischof Otto von Ostia auf den Stuhl Petri (Urban II.). Bald war er Herr in Rom, bald von den Guibertianern vertrieben. Der hochherzige Papst verzagte aber nicht und mahnte fortwährend durch Briefe und Legaten Fürsten und Völker zur Vertheidigung der schwer bedrängten Kirche. Er hielt mehrere Synoden ab, die heilsame Verordnungen erließen. Inzwischen war Heinrich's eigener Sohn Konrad, schon 1087 zu Aachen auf seinen Wunsch gekrönt und viel beliebter als der Vater, von diesem abgefallen und zur päpstlichen Partei übergetreten. Heinrich's zweite Gemahlin, die russische Prinzessin Praxedis (Eupraxia, Adelais) kam zur Konstanzer Synode (1094) und zur Piacenzer Synode (1095), um über Heinrich's schändliche Ausschweifungen zu klagen. Heinrich verließ nach siebenjährigem, erfolglosem Kampfe gegen Mathildens Macht und Standhaftigkeit Italien, um es nie wieder zu betreten (1097). Guibertus blieb auf Ravenna beschränkt; vor seinem Tod (1100) verlor er noch den größten Theil des Exarchates.

---

[1]) Von Gregor VII. besitzen wir noch 359 seiner Briefe. Ueber diesen Papst siehe besonders: Gfrörer, Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter. Schaffhausen 1859. 7 Bände. Hefele, Conciliengeschichte, Bd. IV. und V. Hergenröther, Handbuch der allg. Kircheng. 3. Aufl. Freiburg 1885, II. 209 ff. (wo die weitläufige Litteratur über Gregor verzeichnet ist).

Im 12. Jahrhundert (16 Päpste):

158. Gelasius II.,	1118—1119,	166. Hadrian IV.,	1154—1159,
159. Calixt II.,	1119—1124,	167 Alexander III.,	1159—1181,
160. Honorius II.,	1124—1130,	168. Lucius III.,	1181—1185,
161. Innocenz II.,	1130—1143,	169. Urban III.,	1185—1187.
162. Cöleſtin II.,	1143—1144,	170. Gregor VIII.,	1187,
163. Lucius II.,	1144—1145,	171. Clemens III.,	1187—1191,
164. Eugen III.,	1145—1153,	172. Cöleſtin III.,	1191—1198,
165. Anaſtaſius IV.,	1153—1154,	173. Innocenz III.,	1198—1216.

Das 12. Jahrhundert weiſt am meiſten Gegenpäpſte auf, Theodorich (1100), Albert (1102), Sylveſter IV. (1105), Gregor VIII. (1118—1121), Cöleſtin II. (1124), Anaclet II. (1130—1138), Victor IV. (Gregorius) (1138), Victor IV. (Octavianus) (1159—1164), Paſchalis III. (1164—1168), Calixt III. (1164—1178), Innocenz III. (1179—1180).

Die Anhänger des oben erwähnten Guibertus (Clemens) III. ſtellten nach deſſen Tod noch drei Gegenpäpſte auf: Theodorich, Albert und Sylveſter IV. Der erſte wurde bald darauf von den Anhängern des Papſtes Paſchalis II. gefangen genommen und im Kloſter Cava eingeſchloſſen; der zweite wurde auch gleich in einen Thurm und dann in das Kloſter St. Lorenz von Averſa zur Haft gebracht. Drei Jahre ſpäter erhob die kaiſerliche Partei unter Führung des Markgrafen Werner von Ancona während der Abweſenheit des Papſtes (18. November 1105) im Lateran einen gewiſſen Erzprieſter Maginulf als Sylveſter IV. auf den päpſtlichen Stuhl. In einem Schreiben „an die Biſchöfe, Aebte, Fürſten, Ritter und alle Gläubigen in ganz Gallien" bemerkt der Papſt Paſchalis II. ſelbſt: „ . . . Wir aber verweilten damals noch wegen der Weihe der apoſtoliſchen Baſilika, die wir ſoeben mit Gottes Gnade, umgeben von einer ſehr anſehnlichen Verſammlung, vollbracht hatten, im Porticus bei St. Peter. Als wir am folgenden Tage in die Stadt zurückkehrten, ergriff jener abſcheuliche Frevler ſchändlich die Flucht, und es iſt uns unbekannt, wohin er ſich gewendet hat." [1])

Nach dem Tode des Papſtes Paſchalis II. wählten die Cardinäle den Cardinalkanzler Johannes von Gaeta als Gelaſius II. Der mächtige Cencius Frangipani überfiel ihn und kerkerte ihn ein; die Römer erzwangen aber ſeine Frei-

[1]) Vgl. Damberger, Synchroniſtiſche Geſchichte . . . Regensburg 1854. VII. 496.

lassung, worauf er vom Lateran Besitz nahm. Da kam Heinrich V. unerwartet nach Rom. Gelasius flüchtete unter den Pfeilen der Deutschen nach Gaeta, wo seine Consecration in Gegenwart vieler Fürsten und Bischöfe stattfand. Heinrich stellte einen Gegenpapst auf in der Person des von Paschalis II. gebannten Moritz Burdinus (Bourdin), Erzbischofes von Braga, der den Namen Gregor VIII. annahm. Gelasius II. belegte von Capua aus den Kaiser und auch Burdinus mit dem Banne. Nach dem Abzuge des Kaisers begab sich Gelasius II. nach Rom, wurde aber durch die kaiserliche Partei abermals vertrieben, floh nach Frankreich und starb im Januar 1119 zu Clugny. Die Cardinäle wählten zu seinem Nachfolger den mächtigen und entschlossenen Erzbischof Guido von Vienne, welcher sich Calixt II. nannte. Er fand allgemeine Anerkennung, während Burdinus nur des Kaisers Anhang für sich hatte. Calixt sprach ebenfalls den Bann über den Kaiser und Burdinus aus. Nachdem der letztere zu Rom zwei Jahre lang unter dem Schutze des kaiserlichen Anhangs zugebracht hatte, gestalteten sich die Verhältnisse so, daß Calixt im Juni 1121 unter großem Jubel des Volkes seinen feierlichen Einzug in Rom halten konnte. Da der Gegenpapst von Sutri aus, wohin er geflohen war, die Campagna verwüstete und harmlose Pilger mißhandeln ließ, wurde gegen ihn ein normännisches Heer gesandt. Burdinus wurde von den Einwohnern Sutri's ausgeliefert. Man setzte ihn, in Bocksfelle statt des päpstlichen Mantels gehüllt, rückwärts auf ein Kameel und gab ihm den Schweif statt des Zügels in die Hand. In Rom hätte ihn das Volk zerrissen, wäre nicht Calixt dazwischen getreten, der ihn in das Kloster Cava verwies, wo er sein Ende fand.

Nach dem Tode Calixt's II. wählten die Cardinäle den Cardinalpriester Tebald als Cölestin II.; aber Robert Frangipani rief den Cardinalbischof Lambert als Papst aus. Um einem Schisma vorzubeugen, entsagte Tebald freiwillig; Lambert wurde nun als Honorius II. einstimmig gewählt (28. Dec. 1124).

Nach dem Tode des Papstes Honorius II. (1130) wählten die besseren und tüchtigeren Cardinäle, an deren Seite das Haus Frangipani stand, den Cardinal Gregor Papareschi als Innocenz II., während die weltlich gesinnten den mächtigen Cardinal Petrus Leoni als Anaclet entgegenstellten. Ersterer war ein streng kirchlich gesinnter Mann; letzterer durch Ehrgeiz,

üppiges Leben und Raubsucht berüchtigt. Leoni gewann durch Geldspenden viele Römer, bemächtigte sich der Peterskirche und belagerte förmlich Innocenz II., so daß dieser, auf dessen Seite noch drei der feindlichen Cardinäle traten, nach Frankreich flüchten mußte. Der hl. Bernhard, der damals das Orakel der französischen Kirche war, erklärte sich für Innocenz II., der seinem Wandel nach ungleich würdiger, früher gewählt und von dem berechtigten Cardinalbischof von Ostia consecrirt sei, während Anaclet, nicht ohne Simonie, widerrechtlich erhoben worden war. Frankreich, Deutschland, England, Spanien und die vornehmsten Kirchen Italiens, Mailand ausgenommen, erklärten sich für Innocenz. Anaclet hatte sich in Rom festgesetzt und die Kostbarkeiten der Kirchen geplündert. Der König Lothar brachte im Jahre 1130 Innocenz nach Rom und ließ sich von ihm im Lateran zum Kaiser krönen. Anaclet behauptete die Engelsburg. Als der Kaiser Lothar II. Rom verlassen hatte, ging Innocenz nach Pisa zurück, um einem Kriege mit dem Gegenpapste auszuweichen. Im Jahre 1136 zog Kaiser Lothar zum zweiten Male mit einem stärkeren Heere nach Italien. Bei Bari trafen der Papst und der Kaiser zusammen (Mai 1137). Innocenz nahm seinen Sitz wieder in Rom, wo Anaclet immer mehr an Boden verlor. Ein großer Theil des Kirchenstaates unterwarf sich dem rechtmäßigen Papste. Anaclet starb am 25. Januar 1138. Seine Anhänger erhoben den Cardinal Gregorius als Victor IV. Letzterer erkannte jedoch bald sein Unrecht und unterwarf sich dem Papste Innocenz.

Am 9. März 1152 wurde Friedrich von Schwaben zu Aachen als römisch-deutscher Kaiser gekrönt (Friedrich I. Barbarossa, 1152—1190). Unter ihm begann der lange Kampf der Hohenstaufen gegen den päpstlichen Stuhl. Friedrich, welcher sich feierlich zur Erhaltung und Rückgabe aller Rechte und Besitzungen des apostolischen Stuhles verpflichtet hatte, behandelte nun diesen mit der rücksichtslosesten Willkür. Er beanspruchte die Landeshoheit in Rom, schrieb Lieferungen für das Heerlager auch im Kirchenstaat aus, setzte mit Verletzung des Wormser Concordates den antikirchlichen Kanzler Reinald von Dassel zum Erzbischof von Köln, später den kriegerischen Christian von Buch zum Erzbischof von Mainz ein. Nach dem Tode des Papstes Hadrian IV. (1159) wählte die Mehrzahl der Cardinäle den gelehrten und streng kirchlichen Cardinal

Roland Bandinelli zum Papst (Alexander III.). Nur zwei Cardinäle waren für den ehrgeizigen Cardinal Octavian Maledetti, das Werkzeug der kaiserlichen Politik, welcher sich als Victor IV. inthronisiren ließ. Alexander III. und seine Freunde wurden im vaticanischen Castell belagert und in einen festen Thurm in Trastevere gebracht, aber durch das römische Volk befreit. Alexander zog nach Nympha, wo die Consecration stattfand. Die Victorianer bildeten die Minderheit in Rom. Für Alexander standen fünf Cardinalbischöfe und zwanzig andere Cardinäle. Der Kaiser Friedrich schrieb eine „ökumenische Synode" nach Pavia aus. Es erschienen nur fünfzig deutsche und lombardische Bischöfe; in den übrigen christlichen Ländern war die kaiserliche Einladung erfolglos geblieben. Diese „kaiserliche" Synode erkannte Victor als rechtmäßigen Papst. Es wurden falsche Berichte und Denkschriften zu seinen Gunsten verbreitet. Die Mehrheit der christlichen Länder blieb aber dem rechtmäßigen Papst gehorsam. Auch in Oberitalien erklärten sich viele Bischöfe für Alexander. Friedrich gebot allen Geistlichen seines Reiches bei Strafe der Verbannung und des Vermögensverlustes, den „Papst" Victor anzuerkennen. Er suchte auch die anderen Höfe für ihn zu gewinnen. Aber die Könige und Bischöfe von Frankreich und England sprachen sich — zu Toulouse im October 1160 — für Alexander aus, ebenso der Patriarch von Jerusalem auf einer Synode zu Nazareth, dann Spanien, Irland, Ungarn und Norwegen. Friedrich sandte nun Streifcorps in den Kirchenstaat. Der Papst, ernstlich bedroht, ernannte den Cardinal von Präneste zu seinem Vicar in Rom und begab sich nach Genua, wo er zwei Monate verweilte. Als der Kaiser Mailand zerstört hatte und Genua bedrohte, zog der Papst nach Frankreich. Selbst dort entging er nicht den Nachstellungen des tyrannischen Kaisers, da selbst in Deutschland Alexander's Anhang sich von Tag zu Tag mehrte. Im Mai 1163 feierte Alexander eine große Synode in Tours, der 17 Cardinäle, 124 Bischöfe und 414 Aebte aus Frankreich, Spanien, England, Italien und dem Orient beiwohnten. Im Spätjahr 1163 zog Friedrich mit seinem Victor nach Italien; letzterer starb am 24. April 1164 zu Lucca. Friedrich schwankte zwischen einer Neuwahl und einem Ausgleich mit Alexander, aber sein Kanzler Reinald sorgte für eine Neuwahl. Man erhob den Cardinal von Crema als Paschalis III. Selbst viele Anhänger des vorigen

Gegenpapstes wollten von dem neuen nichts wissen. Auf dem Reichstag zu Würzburg (1165) schwor der Kaiser, daß er zu Paschalis halten wolle, und verlangte von allen Fürsten und Bischöfen denselben Eid, den er mit furchtbarem Terrorismus erzwang. Die Erzbischöfe Konrad von Mainz und Eberhard von Salzburg, letzterer des Kaisers Oheim, wurden entsetzt, das Erzbisthum Salzburg verwüstet.

Alexander war inzwischen nach Rom zurückgekehrt (23. Nov. 1165), da die Römer ihn dringend eingeladen hatten. Der Kaiser zog nun nach Italien und belagerte Rom. Nach mehrtägigem Kampfe eroberten die Deutschen die Peterskirche und entweihten sie mit Feuer und Blut. Alexander hatte sich in die Frangipani'sche Burg am Titusbogen zurückgezogen. Der Kaiser verlegte sich nun auf Unterhandlungen mit den Römern und bot ihnen an, beide Päpste seien zur Abdankung zu nöthigen und dann ein neues Kirchenoberhaupt zu wählen. Die Cardinäle verwarfen den Antrag, weil der rechtmäßige Papst nur Gott über sich als Richter habe. Als jedoch Alexander sah, daß viele Römer zu wanken anfingen, verließ er in Pilgertracht die Stadt und zog nach Benevent, um der Gewalt seines Todfeindes zu entrinnen. Rom erhielt einen neuen Senat und Steuerfreiheit. Der dem Papste ergebene Adel trat in keine Berührung mit dem Kaiser und trotzte in seinen wohlbefestigten Schlössern der Macht des Kaisers wie dem Andrang des Volkes. Bald brach im kaiserlichen Heere eine pestartige Krankheit aus, die Tausende in wenigen Tagen hinraffte; es starben auch viele Fürsten und Bischöfe, die den Kaiser begleitet hatten. Man erkannte ein Strafgericht Gottes für die in der Peterskirche verübten Schandthaten. Fast verlassen und wie ein Flüchtling kam der Kaiser nach Deutschland zurück (März 1168). Am 20. September starb Paschalis. Seine Anhänger wählten — da kein schismatischer Cardinal mehr übrig war — den Abt Johann von Struma, der sich Calixtus III. nannte. Friedrich erkannte ihn an, Calixtus fand aber nur wenige Anhänger in Italien. Im Jahre 1174 zog Friedrich zum fünften Male nach Italien, brannte Susa nieder und belagerte die von den mit Alexander verbündeten Lombarden gegründete neue Stadt, zu Ehren des Papstes Alessandria genannt. Friedrich mußte nach fünf Monaten die Belagerung aufgeben und leitete nun Friedensverhandlungen ein, die sich aber zerschlugen. Er sammelte ein

neues, großes Heer, das bei Legnano (28. Mai 1176) fast ganz vernichtet wurde. Friedrich entrann verkleidet mit vieler Mühe nach Pavia. Der Kaiser gedachte nun, mit dem Papste Frieden zu schließen. Er kam nach Venedig, wo er vom Papste an den Pforten von St. Marcus empfangen wurde. Durch an ihn abgesandte Cardinäle hatte er bereits die Lossprechung vom Banne erhalten. Friedrich warf sich zum Fußkuß nieder und erhielt den Segen des Papstes sowie den Friedenskuß. Durch den Frieden von Venedig entsagten Friedrich und die Seinigen dem Schisma und erkannten Alexander als rechtmäßiges Kirchenoberhaupt an. Dem Gegenpast Johann ward eine Abtei zugesichert. So lange Alexander lebte, blieb Friedrich in Frieden mit dem römischen Stuhle. Der Papst starb am 30. August 1181. Seine Grabschrift nennt ihn mit Recht: „Licht des Klerus, Zierde der Kirche, Vater der Stadt und der Welt". Der Gegenpast Johann von Struma wollte Anfangs das Schisma fortsetzen, bekannte aber am 29. August 1178 zu Tusculum vor Alexander seine Schuld. Der Papst nahm ihn freundlich auf und ernannte ihn zum Statthalter in Benevent. Einige Barone stellten einen gewissen Lando Sitino als Innocenz IV. auf. Letzterer fand fast keinen Anhang und wurde später in das Kloster Cava gebracht.[1])

Im 13. Jahrhundert (17 Päpste):

174.	Honorius III.,	1216—1227,	183.	Hadrian V.,	1276,
175.	Gregor IX.,	1227—1241,	184.	Johannes XXI.,[2])	1276—1277,
176.	Cöleſtin IV.,	1241,	185.	Nicolaus III.,	1277—1280,
177.	Innocenz IV.,	1243—1254,	186.	Martin IV.,	1281—1285,
178.	Alexander IV.,	1254—1261,	187.	Honorius IV.,	1285—1287,
179.	Urban IV.,	1261—1264,	188.	Nicolaus IV.,	1288—1292,
180.	Clemens IV.,	1265—1268,	189.	hl. Cöleſtin V.,	1294,
181.	hl. Gregor X.,	1271—1276,	190.	Bonifatius VIII.,	1294—1303.
182.	Innocenz V.,	1276,			

[1]) Ausführlicheres über diese bewegte Zeit (den ersten Kampf der Hohenstaufen gegen den päpstlichen Stuhl) siehe bei Hergenröther, Handb. der allg. Kirchengesch. Freiburg 1885. II. 260—274 (mit vielen Quellenangaben).

[2]) Johann XIV. war von dem Geschichtsschreiber Platina verdoppelt worden, sodaß zwischen Benedict VII. und Gregor V. nicht zwei, sondern drei Päpste des Namens Johannes zu stehen kommen. Das Versehen entstand dadurch, daß von den zwei chronologischen Angaben, die im Liber pontif. über Johann XIV. sich finden, die zweite, welche die Zeit seiner Gefangenhaltung in der Engelsburg betrifft, als Bezeichnung eines

Nach dem Tode Gregor's IX. wählten die Cardinäle den Bischof von Sabina, Gottfried Castiglioni aus Mailand als Cöleſtin IV. (25. Oct. 1241). Letzterer ſtarb aber ſchon am 10. November. Nun trat eine anderthalbjährige Erledigung des hl. Stuhles ein. Kaiſer Friedrich II. hielt das Gebiet um Rom beſetzt und ſuchte die Papſtwahl zu beeinträchtigen. Die Cardinäle forderten von Friedrich die Freilaſſung ihrer zwei noch von ihm gefangen gehaltenen Mitbrüder, den Abzug des Heeres aus der Nähe Roms und Sicherheit für den Ort der Wahl. Die Verhandlungen zerſchlugen ſich. Friedrich fuhr fort, den Kirchenſtaat zu verwüſten und gab zu erkennen, daß er nicht bloß die Perſon Gregor's, ſondern das Papſtthum überhaupt bekämpfte. Friedrich gab endlich einen Cardinal frei. Die Cardinäle verſammelten ſich dann zu Anagni und wählten den Cardinal Sinibald von St. Lorenzo in Lucina als Innocenz IV. (25. Juni 1243).

Nach dem Tode Clemens' IV. (Nov. 1268) blieb der apoſtoliſche Stuhl über zwei Jahre unbeſetzt. Die Cardinäle, welche in eine franzöſiſche und in eine italieniſche Partei zerfielen, konnten ſich nicht einigen. Mehrere Monate lang verſammelten ſie ſich in der Cathedrale zu Viterbo, wo Clemens geſtorben war. Unverrichteter Sache zogen ſie nach Hauſe. Der Präfect der Stadt ließ ſie in den biſchöflichen Palaſt einſchließen und, als dieſes nichts fruchtete, täglich in ihrem Unterhalt verkürzen. Zuletzt kamen die Könige von Frankreich und Sicilien nach Viterbo, um die Wahl zu befördern. Angefeuert durch die Beredſamkeit des hl. Bonaventura, einigten ſich endlich die Cardinäle dahin, daß ſie ihre Stimmen auf ſechs Mitglieder aus ihrem Collegium übertrugen. Letztere wählten dann am 1. September 1271 Theobald Visconti aus Piacenza, Archidiaconus von Lüttich. Visconti befand ſich gerade mit dem engliſchen Prinzen Eduard zu Ptolemais, wo er auf eine Gelegenheit wartete, um nach Jeruſalem zu kommen. Der Neu-

---

Pontificates gefaßt wurde. Im 13. Jahrhundert erſcheint der Irrthum in allen Chroniken und begann ſogar auf die officielle Zählung der Päpſte einen Einfluß zu äußern. Der Nachfolger Hadrian's V. nannte ſich Johann XXI., während er erſt der 20. Papſt dieſes Namens war. Die ſpäteren Träger des Namens Johann berückſichtigten dieſe Zählung, und ſo erklärt ſich die Erſcheinung, daß ein Johannes XX. im Papſtkatalog fehlt.

gewählte, ganz erfüllt von dem Gedanken, Jerusalem zu befreien, kam am 16. Februar 1272 nach Viterbo und nannte sich Gregor X.

Auch nach dem Tode Nicolaus IV. (4. April 1292) trat eine lange Sedisvacanz ein. Damals standen sich die Parteien der Colonna und der Ursini gegenüber. Das Conclave dauerte 27 Monate. Die Cardinäle versammelten sich bald zu Rom, bald zu Perugia. Sie konnten sich nicht einigen. Endlich lenkte der Cardinaldecan Latino Malebranca die Aufmerksamkeit der Wähler auf den heiligmäßigen Petrus von Morone, den Stifter des Cölestinerordens. Alle Cardinäle gaben ihm ihre Stimmen (5. Juli 1294). Die Abgeordneten fanden an dem Gewählten, der als Einsiedler auf dem Berge von Murrone bei Sulmona lebte, einen ehrwürdigen, demüthigen, ganz abgemagerten Greis, der weinend und schluchzend, aber in dieser außerordentlichen Wahl eine Fügung Gottes erblickend, die Annahme erklärte und sich Cölestin V. nannte. Cölestin sah bald ein, daß er der Aufgabe nicht gewachsen war, erließ am 18. Dec. eine Bulle, welche den Päpsten das Recht der Abdankung zusprach, und legte dann seine Würde vor den versammelten Cardinälen nieder. Cölestin kehrte zu dem geliebten einfachen Mönchsleben zurück. Einige Tage später wurde der Cardinal Gaetano zum Papst gewählt. Er nannte sich Bonifaz VIII.

Im 14. Jahrhundert (10 Päpste):

191. Benedict XI.,	1303—1304,	196. Innocenz VI.,	1352—1362,
192. Clemens V.,	1305—1314,	197. Urban V.,	1362—1370,
193. Johannes XXII.,	1316—1334,	198. Gregor XI.,	1370—1378,
194. Benedict XII.,	1334—1342,	199. Urban VI.,	1378—1389,
195. Clemens VI.,	1342—1352,	200. Bonifatius IX.,	1389—1404.

Im 14. Jahrhundert gab es 3 Gegenpäpste: Nicolaus V. (1328—1330), Clemens VII. (1378—1394) und Benedict XIII. (1394—1424).

Der Kaiser Ludwig IV., der Bayer, benahm sich als römischer König, ja als Kaiser, ohne Rücksicht auf das alte Recht des Papstes; er lehnte sich förmlich gegen ihn auf. Im Jahre 1328 kam Ludwig nach Rom. Die herrschende Ghibellinenpartei öffnete ihm die Thore und ernannte ihn zum Senator. Die Geistlichkeit und die Mehrzahl des Volkes hielten sich von ihm ferne. Aermlich war die Kaiserkrönung, trotz des aufgebotenen Aufwands; ein excommunicirter Bischof nahm die

Salbung vor. Der Kaiser sann auf den Sturz des in Avignon residirenden Papstes Johannes XXII. und die Einverleibung des Kirchenstaates in sein Kaiserreich. Eine Strohpuppe, die den Papst vorstellen sollte, wurde öffentlich verbrannt. Am 12. Mai 1328 erhob er den Franciscaner Petrus Rainalducci unter dem Namen Nicolaus V. auf den päpstlichen Stuhl. Der Gegenpapst umgab sich sofort mit sieben von ihm ernannten Cardinälen. Er und seine Anhänger wollten nun ein flottes Leben führen; um sich dazu die Mittel zu verschaffen, verkauften sie die Kirchenämter und die geistlichen Privilegien. Wegen Mangels an Geld und Hilfstruppen mußte Ludwig unter dem Hohne der Römer nebst seinem Gegenpapste Rom verlassen. Die Römer bekannten sich laut für Johannes XXII. und verbrannten Ludwig's vorfindliche Actenstücke. Der Kaiser zog nach Pisa.[1]) Als er diese Stadt verließ (11. April 1329), kam der Gegenpapst dort in eine gefährliche Lage; er mußte sich meistens versteckt halten, um den Gewaltthätigkeiten der Pisaner zu entgehen. Rainalducci schickte nun einen demüthigen Brief an den Papst und erklärte sich zur Unterwerfung bereit. Der Papst sicherte ihm Gnade zu. Rainalducci widerrief aber am 25. Juli 1330 und reiste dann nach Avignon, wo er am 24. August in weltlicher Kleidung ankam. Am folgenden Tage jedoch bekannte er im öffentlichen Consistorium seine Schuld. Der Papst ließ ihn zum Fuß-, Hand- und Mundkuß zu. Rainalducci erhielt eine Wohnung im päpstlichen Palaste, wo er in ehrenvoller Haft gehalten wurde. Er erhielt Speisen von der Tafel des Papstes und lebte noch drei Jahre, die er dem Gebet und dem Studium widmete.

Der Gegenpäpste Clemens VII., und Benedict XIII., sowie derjenigen aus dem folgenden Jahrhundert: Clemens VIII. und Benedict XIV. haben wir weiter oben[2]) erwähnt, wo auch Ausführlicheres zu finden ist über die zwei sogenannten Pisaner Päpste: Alexander II. (1409—1410) und Johannes XXIII. (1410—1415).

---

[1]) Ludwig hielt zu Pisa einen Ghibellinencongreß (13. Dec. 1328), auf dem er das Absetzungsurtheil gegen den Papst erneuerte. Der Gegenpapst sandte Legaten aus und sprach das Anathem auch über den König von Neapel.

[2]) Einheit der Kirche.

Im 15. Jahrhundert (11 Päpste):

201.	Innocenz VII.,	1404—1406,	207.	Pius II.,	1458—1464,
202.	Gregor XII.,	1406—1415,	208.	Paul II.,	1464—1471,
203.	Martin V.,	1417—1431,	209.	Sixtus IV.,	1471—1484,
204.	Eugen IV.,	1431—1447,	210.	Innocenz VIII.,	1484—1492,
205.	Nicolaus V.,	1447—1455,	211.	Alexander VI.,	1492—1503.
206.	Calixt III.,	1455—1458,			

Nach dem Tode Martin's V. (1431) wählten die Cardinäle einstimmig den Cardinal Gabriel Condolmieri, der sich Eugen IV. nannte. Er hatte eine Wahlcapitulation beschworen, die ihn zur Einberufung eines Concils und zur Reform der Kirche verband. Ehrenhaft hielt er sein im Conclave gegebenes Wort und schrieb das Concil aus, das zu Basel stattfinden sollte. Der Hussitenkrieg in Deutschland, der englische Krieg in Frankreich, die Wirren in Italien und Spanien bereiteten überhaupt der Abhaltung der Versammlung große Schwierigkeiten. Es erschienen nur einige Geistliche. Eugen hatte an Cardinal Cesarini, seinen Legaten in Deutschland, geschrieben, er solle sich nach Basel zur Eröffnung des Concils begeben. Da der Legat noch dringende Geschäfte zu erledigen hatte, ernannte er einstweilen Subdelegaten und lud die Fürsten und Prälaten zur Theilnahme an dem sich bildenden Concil ein. Die wenigen Deputirten eröffneten am 23. Juli das Concil. Obschon noch ohne Bischöfe, wähnten sie, „ein allgemeines Concil" zu bilden. Der von Basel an den Papst gesandte Canonicus Joh. Beaupère schilderte in Rom mit Uebertreibungen, die Synode werde wenig besucht, die Wege nach Basel seien unsicher, und die Stadt selbst bedroht. Mit Rücksicht auf diese Berichte[1]) und auf die Unterhandlungen mit den Griechen, die eine Unionssynode in Italien wünschten, hob der Papst das Concil auf und verlegte es nach Bologna, wo es nach achtzehn Monaten zusammenkommen sollte. Der Papst war hierzu vollkommen berechtigt. Unterdessen hatte aber Cesarini die erste feierliche Sitzung abgehalten (14. December) und die Synode constituirt. Cesarini, der Anfangs selbst dem Papst zu diesem Schritte gerathen, mahnte ihn nun davon ab und stellte ihm vor, daß die abermalige Vernichtung der allgemein gehegten Erwartung auf Zusammentritt der Synode und Reform der Kirche den übelsten Eindruck machen würde. Der Beifall

[1]) Die Väter des Concils waren auch mit den böhmischen Häretikern in Verhandlungen getreten.

der Fürsten ermuthigte die Prälaten, in der zweiten öffentlichen Sitzung (15. Februar 1432) die Konstanzer Decrete über die Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst zu erneuern. Man beschloß ferner, daß das gegenwärtige „ökumenische Concil" (das kaum für eine Provincialsynode stark genug war) ohne seine eigene Einwilligung jemals aufgehoben, verlegt oder verschoben werde dürfe. In der dritten Sitzung forderte die Versammlung den Papst auf, sein Auflösungsdecret zurückzunehmen und binnen drei Monaten persönlich oder durch Stellvertreter sich in Basel einzufinden. Auch wurden die Cardinäle zum Erscheinen geladen. Es war der Weg der Revolution, den dieses kleine Häufchen von Geistlichen und Doctoren beschritten hatte. Bischöfe waren nur vereinzelt zugegen. Später stieg die Zahl etwas. Am 22. August (1432) wurden die Bevollmächtigten des Papstes empfangen, von denen Erzbischof Andreas eine Rede hielt, die vor dem Schisma warnte und die edlen Gesinnungen des Papstes darlegte. Am 26. August führte der Erzbischof von Tarent in längerer Rede vor der Versammlung aus, der Papst sei der höchste Richter, er habe das Auflösungsdecret mit Recht erlassen wegen der zu geringen Anzahl der Prälaten u. s. w. Im Namen des Papstes bot er den Anwesenden Bologna oder eine andere Stadt des Kirchenstaates und die beliebige Bestimmung der Zeit dazu an. Die Mitglieder der Synode verwarfen das Anerbieten des Papstes. In der sechsten Sitzung (6. September), in der nun 32 Prälaten und 3 Cardinäle anwesend waren, wurden der Papst und seine Cardinäle für widerspenstig erklärt! „Der friedliebende Papst, krank und von Vielen verlassen, von inneren und äußeren Feinden bedroht, in Gefahr, für einen Feind der Sittenverbesserung und des Friedens gehalten zu werden, sah bei den unabläßigen Mahnungen des römisch-deutschen Königs Sigismund und der von den meisten den Baselern geleisteten Unterstützung sich zur Nachgiebigkeit bis an die äußersten Grenzen, die sein Amt ihm vorschrieb, genöthigt. Er sandte vier außerordentliche Nuntien nach Basel und ermächtigte sie, Bologna für das Concil anzubieten, nöthigenfalls aber auch sich eine andere italienische Stadt als Ort der Synode gefallen zu lassen (14. December 1432), sodann auch eine deutsche Stadt, falls zwölf unparteiische Prälaten und die Gesandten der Fürsten eine solche für ersprießlicher hielten, anzunehmen (Januar 1433), ja auch ohne diese Bedingung das Concil in

einer deutschen Stadt außer Basel abhalten zu lassen (1. Februar). Endlich erhielten sie sogar Befugniß, auch Basel als Ort des Concils von nun an gelten zu lassen, da jetzt die Bedenken wegen der Kriege in der Nachbarschaft und der geringen Zahl von Prälaten gehoben seien. (14. Februar 1433). Nur sollten die gegen die päpstliche Gewalt gerichteten feindseligen Schritte zurück genommen, die Legaten im Namen des Papstes zum Vorsitz zugelassen werden und wenigstens 75 Bischöfe anwesend sein."[1]) Die Mitglieder der Synode hielten an der Unterwerfung des Papstes unter das allgemeine Concil fest. Das war auch manchen Synodalen zu stark; der spanische Dominicaner Torquemada trat für die Rechte des Papstes ein. Sigismund hatte die Zugeständnisse befriedigend gefunden und verlangte von der Baseler Synode, daß sie in ihrem Kampfe gegen den Papst einhielten. Sigismund war inzwischen zum Kaiser gekrönt worden. Er suchte vom Papste noch weitere Zugeständnisse, besonders die Anerkennung der Rechtmäßigkeit des bisherigen Concils zu erlangen. Der Papst ließ sich im Interesse des Friedens zu einem weiteren Zugeständniß herbei und erklärte, er trete dem Concil bei und wolle es nach Kräften unterstützen, jedoch unter der Bedingung, daß 1) seine Legaten zum wirklichen Vorsitz zugelassen und 2) alle gegen ihn und die Cardinäle gerichteten Acte vorher aufgehoben werden, Alles in den früheren Stand vor dem Streite zurückkehre. Der Papst erkannte nur die Legitimität des Concils an, nicht aber die Konstanzer Decrete. Die Legaten des Papstes führten nun den Vorsitz auf dem Concil. In der zwanzigsten und in den folgenden Sitzungen faßte man energische Reformdecrete. Aber mit der dreiundzwanzigsten Sitzung (25. März 1436) begann der Hader von Neuem: die Aufhebung aller päpstlichen Reservationen, der dem Papste auferlegte Eid auf die Konstanzer Beschlüsse, die Regulirung seiner Stellung zu den Cardinälen waren Dinge, welche Eugen als Demüthigung seiner Person und Würde empfinden mußte. Inzwischen waren die Verhandlungen mit den Griechen so weit geglückt, daß er an einem näher gelegenen Orte die Union mit den Griechen zu erreichen hoffte. Er berief deshalb das Concil von Basel nach Ferrara, wo die päpstliche Partei unter den

[1]) Hergenröther, Handbuch der Kirchengeschichte. Freiburg 1885. II. 709.

Cardinälen und Bischöfen sich in der That versammelte. Eugen erschien am 27. Januar 1438 persönlich in Ferrara. Bald kam der Exkaiser Johann Paläologus mit einem großen Gefolge griechischer Würdenträger. Die Mitglieder der Baseler Synode nahmen die Auflösungsbulle nicht an und erklärten das Concil von Ferrara für ein schismatisches Conventikel. Die öffentliche Stimme Europa's wandte sich von der Baseler Versammlung ab, die zudem zu der geringen Zahl von etwa zwanzig bis dreißig zusammengeschmolzen war. Dennoch stellten sie einen Gegenpapst auf in der Person des Herzogs Amadeus von Savoyen (Felix V. 1439—1449), dem sie zu seinem Lebensunterhalt die Erhebung von Annaten in einer Höhe zustanden, wie solche die Päpste nie beansprucht hatten. Die Synode verlor den letzten Rest von Popularität, dessen sie sich noch erfreute. Felix fand keine Anerkennung bei Fürsten und Nationen; die tüchtigsten Männer, die ehedem die Seele der Baseler Versammlung gebildet, wie Cesarini, Nicolaus Cusanus, Silvio Piccolomini wandten sich von ihr ab.[1]) Felix zog sich nach Lausanne zurück. Er wurde am 24. Juli 1440 zu Basel gekrönt. Im Jahre 1449 resignirte er freiwillig und bestimmte seine bisherigen Anhänger, den rechtmäßigen Papst Nicolaus V., den Nachfolger Eugen's IV., anzuerkennen. Er blieb Cardinal und Legat des hl. Stuhles und starb zu Ripaille am 7. Januar 1451, noch wegen seiner Frömmigkeit gerühmt.

[1]) Eugen IV. hatte nach harten Prüfungen sein Ansehen gekräftigt, viele frühere Gegner, und zwar die bedeutendsten derselben, reuig zurückkehren sehen, die Cardinäle Capranica, Cervantes und Cesarini, den Nicolaus von Cusa, den Aeneas Sylvius . . . Aeneas überdachte den ungerechten Proceß gegen Eugen, die Verwandlung des Concils in eine unrechtmäßige Versammlung, das von den Baselern selbst in die Gerechtigkeit ihrer Sache gesetzte Mißtrauen, sah deren Sache unrettbar verloren und begann seit 1446 mit Eifer die früher bekämpfte Autorität des Papstes zu vertheidigen, wie es Julian glänzend auf dem Concil zu Florenz gethan, wo das göttliche Recht des Primates diesen entschiedenen Ausdruck fand, in dem die oft verhöhnten und verfolgten Theologen der älteren Schule die echte Kirchenlehre erkannten; auch mehrere Cardinäle des Gegenpapstes unterwarfen sich mit Verzicht auf ihren Titel . . . Erst am 28. September 1443 kehrte Eugen IV. von Florenz nach Rom zurück, und herrschte nun ruhig in seiner Hauptstadt. Er reformirte Klöster und ehrte die frommen und gelehrten Männer, wie den Ambrosius Traversari, den Cardinal N. Albergati, den Johann von Turrecremata . . . Für die Zurückführung der Orientalen zur kirchlichen Einheit hat kein Papst Größeres geleistet als Eugen IV., dessen Wandel über jeden Tadel erhaben ist." Hergenröther, Handb. der allg. Kirchengesch. Freiburg 1885. II. 729.

Felix V. war der letzte Gegenpaſt. Die Geſammtzahl der Gegenpäpſte beträgt 41. Wir wollen hier nochmals ihre Namen kurz zuſammenſtellen:

1. Hippolytus,	217—235,	24. Albert,	1102,
2. Novatianus,	251,	25. Sylveſter IV.,	1105,
3. Felix II.,	355—365,	26. Gregor VIII.,	1118—1121,
4. Urſinus,	366—367,	27. Cöleſtin II.,	1124,
5. Eulalius,	418—419,	28. Anaclet II.,	1130—1138,
6. Laurentius,	498—505,	29. Victor IV.	
7. Dioscorus,	530,	(Gregorius),	1138,
8. Theodor,	687,	30. Victor IV.	
9. Paſchalis,	687—692,	(Octavianus),	1159—1164,
10. Conſtantin,	767—768,	31. Paſchalis III.,	1164—1168,
11. Philipp,	768,	32. Calixt III.,	1164—1178,
12. Johannes,	844,	33. Innocenz III.,	1178—1180,
13. Anaſtaſius,	855,	34. Nicolaus V.,	1328—1330,
14. Leo VIII.,	963—965,	35. Clemens VII.,	1378—1394,
15. Bonifatius VII.,	984—985,	36. Benedict XIII.,	1394—1424,
16. Johann XVI. (?),	985,	37. Alexander V.	
17. Johann XVI.,	997—998,	(Piſaner Papſt),	1409—1410,
18. Gregor,	1012,	38. Johannes XXIII.	
19. Sylveſter III.,	1045—1046,	(Piſaner Papſt),	1410—1415,
20. Benedict X.,	1058—1060,	39. Clemens VIII.,	1424—1429,
21. Honorius II.,	1061—1064,	40. Benedict XIV.,	1424,
22. Clemens III.,	1080—1100,	41. Felix V.,	1439—1449.
23. Theodorich,	1100,		

Dieſe Männer waren, wie es der Name ſagt, eben nur Eindringlinge, welche ſich gegen die rechtmäßigen Päpſte erhoben. Einzelne wurden nicht einmal conſecrirt; die meiſten hatten nur ſehr wenige Anhänger. Es iſt höchſt lächerlich, wenn die Proteſtanten von „zwei oder drei Päpſten zugleich“ ſprechen. Daß jedesmal nur einer der rechtmäßige Papſt ſein konnte, hat die Kirche ſtets feſtgehalten. In der Thatfrage, wer von mehreren der rechtmäßige ſei, haben manche Mitglieder der Kirche ſich zeitweilig geirrt. Mögen alſo die Gegenpäpſte in manchen Gegenden viel Unheil und Zwietracht verurſacht haben, die grundſätzliche Einheit der katholiſchen Kirche konnten ſie nicht zerſtören. Zu beachten iſt namentlich, daß es ſich bei der Aufſtellung dieſer Gegencandidaturen nicht um Glaubensſachen handelte, ſondern ſie nur in perſönlichem Ehrgeiz, in Familienintriguen oder Kaiſertyrrannei ihren Urſprung fanden. Auch die Gegenpäpſte haben die eine katholiſche Lehre bekannt. Sie haben auch der Apoſtolicität der Kirche keinen Abbruch gethan, da ſie ſich eben nur neben die

rechtmäßigen Päpste stellten und die ununterbrochene Reihenfolge der Päpste (oder die ununterbrochene Succession des Lehrkörpers der Kirche von den Aposteln her) nicht beeinträchtigen konnten.

Im 16. Jahrhundert (17 Päpste):

212. Pius III.,	1503,	221. Pius IV.,	1559—1565,
213. Julius II.,	1503—1513,	222. hl. Pius V.,	1565—1572,
214. Leo X.,	1513—1521,	223. Gregor XIII.,	1572—1585,
215. Hadrian VI.,	1522—1523,	224. Sixtus V.,	1585—1590,
216. Clemens VII.,	1523—1534,	225. Urban VII.,	1590,
217. Paul III.,	1534—1549,	226. Gregor XIV.,	1590—1591,
218. Julius III.,	1550—1555,	227. Innocenz IX.,	1591,
219. Marcellus II.,	1555,	228. Clemens VIII.,	1592—1605.
220. Paul IV.,	1555—1559,		

Im 17. Jahrhundert (11 Päpste):

229. Leo XI.,	1605,	235. Clemens IX.,	1667—1669,
230. Paul V.,	1605—1621,	236. Clemens X.,	1670—1676,
231. Gregor XV.,	1621—1623,	237. Innocenz XI.,	1676—1689,
232. Urban VIII.,	1623—1644,	238. Alexander VIII.,	1689—1691,
233. Innocenz X.,	1644—1655,	239. Innocenz XII.,	1691—1700.
234. Alexander VII.,	1655—1667,		

Im 18. Jahrhundert (8 Päpste):

240. Clemens XI.,	1700—1721,	244. Benedict XIV.,	1740—1758,
241. Innocenz XIII.,	1721—1724,	245. Clemens XIII.,	1758—1769,
242. Benedict XIII.,	1724—1730,	246. Clemens XIV.,	1769—1774,
243. Clemens XII.,	1730—1740,	247. Pius VI.,	1775—1799.

Im 19. Jahrhundert (6 Päpste):

248. Pius VII.,	1800—1823,	251. Gregor XVI.,	1830—1846,
249. Leo XII.,	1823—1829,	252. Pius IX.,	1846—1878,
250. Pius VIII.,	1829 - 1830,	253. Leo XIII.,	1878— .

Die Gesammtzahl der Päpste beträgt 253. Einige Autoren geben allerdings höhere Ziffern an. Die „Gerarchia“ (1897) zählt deren 263. Zu den oben Genannten fügt sie hinzu: Anaclet (97), Felix (355—364), Stephanus II. (752), Domnus II. (973), Bonifaz VII. (984—985), Johann XVI. (996), Johann XVII. (999), Benedict X. (1058), Alexander V. (1409—1410), Johannes XXIII. (1410—1415). Mirbt zählt auch unter die Päpste Leo VIII. (963—965) und Sylvester III. (1045 bis 1046), Kraus rechnet dazu Theodor II. (687). Wie oben erwähnt, haben die angeblichen Päpste Anaclet II. (97) und Domnus II. (973) niemals existirt. Die anderen angeführten „Päpste“ waren Gegenpäpste. Alexander V. und Johannes XXIII. waren die sog. Pisaner

Päpste, die man auch gewöhnlich — und mit Recht — zu den Gegenpäpsten rechnet. Stephanus II. starb vor seiner Consecration. (Siehe Seite 288.) Er wurde in keinen Katalog des Mittelalters aufgenommen.[1])

Wir schließen dieses Capitel mit den schönen Worten des gefeiertsten unter den neueren protestantischen Geschichtsschreibern Englands, Macaulay: „Die Geschichte der römisch-katholischen Kirche verbindet die zwei großen Zeitalter der Civilisation, das Alterthum und die neue Zeit. Es gibt keine andere Institution in Europa, die uns zu den Zeiten zurückführte, wo der Rauch der Opfer aus dem Pantheon aufstieg und wo Giraffen und Tiger im flavischen Amphitheater umhersprangen. Die stolzesten Königshäuser sind im Vergleich mit der langen Reihe der römischen Päpste nur von gestern her. Diese Reihe können wir in ununterbrochener Folge von dem Papste, der Napoleon im neunzehnten Jahrhundert krönte, bis zu demjenigen zurückverfolgen, der Pipin im achten krönte, und die erhabene Dynastie erstreckt sich noch weit über die Zeit Pipin's. Und noch immer steht das Papstthum da voll Leben und jugendlicher Kraft, während alle anderen Reiche, die mit ihm von gleichem Alter waren, längst in Staub zerfallen sind. Die katholische Kirche sendet noch immer bis zu den Grenzen der Erde ihre Sendboten aus, ebenso eifrig wie jene, die einst mit Augustinus an der Küste der Grafschaft Kent landeten, und sie tritt noch immer feindlichen Königen mit derselben Macht entgegen, mit der sie dem Attila entgegentrat. Die Zahl ihrer Angehörigen ist größer als in irgend einer früheren Zeit; ihre Eroberungen in der neuen Welt haben sie für das in der alten Verlorene reichlich entschädigt. Ihr geistige Obmacht erstreckt sich über das weite Ländergebiet, das vom Missouri und dem Cap Horn begrenzt wird und welches noch vor Ablauf des Jahrhunderts

[1]) „Wenn auch in der Neuzeit der Grundsatz sich Geltung verschaffte, daß für die Annahme eines Pontificats bereits die Wahl zum Papst maßgebend sei, so darf derselbe doch nicht so ohne Weiteres auf die frühere Zeit übertragen werden, da die Verhältnisse inzwischen sich geändert haben. Bis zum Ende des ersten Jahrtausends wurden regelmäßig Priester, Diakonen u. s. w. erhoben; von da an wurden allmählich und bald ausschließlich Bischöfe gewählt. Es begreift sich daher ebenso, daß man später die Wahl, wie umgekehrt, daß man früher die Consecration als das entscheidende Moment ansah." Funk im Kirchenlexikon. Freiburg 1895. IX. S. 1436.

eine ebenso große Bevölkerung haben wird, wie Europa. Auch sehen wir keinerlei Anzeichen, daß das Ende ihrer langen Herrschaft sich nähere. Sie sah den Anfang aller Regierungen und aller kirchlichen Stiftungen, die heutzutage existiren, und wir möchten nicht behaupten, daß sie nicht auch bestimmt sei, ihr Ende zu sehen. Sie war groß und geachtet, bevor der Sachse einen Fuß nach Britannien gesetzt, bevor der Franke den Rhein überschritten hatte, als griechische Beredsamkeit noch in Antiochien blühte, als in dem Tempel zu Mekka noch Götzenbilder angebetet wurden. Und sie mag noch in unverminderter Kraft bestehen, wenn einst ein Reisender aus Neuseeland, inmitten einer weiten Einöde, sich auf einen zerbrochenen Bogen der Londonbrücke stellt, um die Ruinen der St. Paulskirche zu zeichnen .... Wenn ich die furchtbaren Stürme bedenke, welche die römische Kirche überlebt hat, so finde ich es schwer, zu begreifen, auf welchem Wege sie untergehen soll. Der Nachfolger des heil. Petrus, Pius VI., war gefangen hinweggeführt durch die Ungläubigen. Er starb als ein Gefangener in ihren Händen, und selbst die Ehren des Begräbnisses waren lange vorenthalten seinen irdischen Ueberresten. Es kann nicht befremden, wenn im Jahre 1799 selbst scharfsichtige Beobachter geglaubt haben, daß endlich die letzte Stunde der Römischen Kirche gekommen sei. ... Eine neue Ordnung der Dinge ging aus dem Chaos hervor, neue Dynastien, neue Gesetze, neue Rechtstitel; und mitten unter all' diesem: die alte Religion. Die Araber haben eine Fabel, daß die große Pyramide von Gizeh von vorsündfluthigen Königen gebaut sei und allein von den menschlichen Werken die Wucht der Fluth getragen habe. So ist das Geschick des Papstthums. Es war unter der großen Ueberschwemmung begraben worden; aber seine tiefen Grundlagen waren unerschüttert geblieben, und als die Wasser abgelaufen, erschien es allein unter den Trümmern einer Welt, die vergangen war, wieder am Lichte des Tages. „Die holländische Republik war dahin, das deutsche Reich war dahin, der große Rath von Venedig, der alte Schweizerbund, das Haus Bourbon, Frankreichs Parlamente und sein Adel, sie waren dahin. Aber die unveränderliche Römische Kirche war wieder da.“ [1])

[1]) Macaulay in: Edinburgh Review, October 1840; abgedruckt in: Macaulay. Critical and historial essays contributed to the Edinburgh Review. Leipzig 1850. vol. IV, pag. 98 sqq. 140 sqq.

X.

Petrus in Rom.

Während langer Jahrhunderte war die Frage über den Aufenthalt, Episkopat und Märtyrertod des hl. Petrus in Rom eine unbestrittene; es wurden einfach die Thatsachen festgehalten, wie sie der hl. Hieronymus zusammengefaßt mit den Worten: Simon Petrus, der Fürst der Apostel, kam, nachdem er den Bischofsstuhl von Antiochien aufgerichtet und den in Pontus, Galatien, Cappadocien und Bithynien zerstreut lebenden Juden gepredigt hatte, im zweiten Jahre der Regierung des Kaisers Claudius zur Bekämpfung des Magiers Simon nach Rom, hielt daselbst fünfundzwanzig Jahre das bischöfliche Amt inne, nämlich bis zum letzten, d. h. vierzehnten Jahre der Regierung Nero's. Von diesem aber wurde er zum Kreuzestode gebracht und so mit dem Martyrium gekrönt, jedoch in der Weise, daß er mit dem Haupte nach unten, der Erde zu, und den Füßen nach oben gekreuzigt wurde, indem er versicherte, unwürdig zu sein, auf dieselbe Art wie sein Herr den Kreuzestod zu sterben . . . Begraben ist er zu Rom auf dem Vatican an der Via triumphalis, und seine Stätte wird nunmehr vom ganzen Erdkreis besucht und verehrt."[1])

Zweifel gegenüber dieser Tradition äußerten im 13. Jahrhundert die Waldenser, im 14. Jahrhundert die Wicliffiten und später die Lutheraner Ulrich Velenus, Friedrich Spanheim († 1701), indem sie als Grund anführten, daß davon im Neuen Testamente nichts erwähnt werde.[2]) Die Petrusfrage gelangte in eine neue

[1]) Hieronymus, De scriptoribus ecclesiasticis. c. 1.

[2]) Spanheim fand unter seinen Glaubensgenossen lebhaften Widerspruch. Näheres bei Schmid, Petrus in Rom, Luzern 1892.

Phase durch die Hypothesen Baur's[1]), der die ganze Entwicklung der alten Kirche aus dem Kampfe zweier großen Parteien der Urkirche, der judenchristlichen oder petrinisch-ebionitischen und der heidenchristlichen oder paulinisch-marcionitischen Richtung erklären will. Die petrinisch-ebionistische Partei habe später die Sage erfunden, Petrus sei nach Rom gerufen worden, um den Paulus, den Apostel der heidenchristlichen Kirche, der unter der Maske des Erzketzers Simon Magus aufgetreten, zu besiegen! Neander[2]), Mayerhoff[3]) und nachher die Tübinger Schule traten für die Ansicht Baur's ein. Es wurde ihnen widersprochen von den Protestanten Olshausen[4]), Gieseler[5]), Guericke[6]), Niedner[7]), Wieseler[8]) u. s. w. Obschon die hervorragendsten Forscher mit Gieseler betonten, daß es eigentlich „parteiische Polemik sei, wenn die Protestanten leugnen wollen, daß Petrus je in Rom gewesen", so gab es dennoch Protestanten, die diesen Aufenthalt in Rom in Abrede stellten. In seiner „Chronologie der römischen Bischöfe"[9]) baut R. A. Lipsius sein ganzes System auf die etwas modificirten Hypothesen Baur's. In wiederholter Bekämpfung der Lipsius'schen Hypothesen gelangte aber der protestantische Theologe Hilgenfeld[10]) zu dem Schlusse, „die Anwesenheit Petri in Rom für ein Stück beglaubigter Geschichte" und die gegentheilige Ansicht „als eine unhaltbare Verneinung, durch welche protestantische Theologen der katholischen Theologie eine Blöße darbieten", zu erklären.

---

[1]) Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1863. Tübinger Zeitschrift für Theologie 1831. 4. Heft. S. 137 ff.

[2]) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche. 2 Bde. Hamburg 1833.

[3]) Histor.-krit., Einleitung in die Petrinischen Schriften. Hamburg 1835.

[4]) Einleitung zum Commentar des Römer-Briefes. S. 40.

[5]) In den späteren Ausgaben seines Lehrbuches der Kirchengesch.

[6]) Einleitung in's Neue Testament. S. 439 ff.

[7]) Lehrbuch der Kirchengeschichte. 1866. S. 116 ff.

[8]) Chronologie des apostol. Zeitalters.

[9]) Kiel 1869. Vgl. auch sein neueres Werk: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig 1887. II. Bd. 1. Hälfte.

[10]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1872. III. 352. 1877. II. 508.

Der Magier Simon aus Gitthon in Samaria ließ sich durch den Diakon Philippus taufen und trat später als Messias auf. Er nannte sich die „große Kraft Gottes". Als er die Größe der von den Bekennern der Lehre Jesu gewirkten Wunder sah, wollte er zur Erlangung noch größerer Erfolge ihnen sich anschließen. Er bot den Aposteln Petrus und Johannes Geld an und sprach: „Gebet auch mir diese Gewalt, daß jeder, dem ich die Hände auflege, den heiligen Geist empfange." (Apostelgeschichte 8, 19.) Er wurde von Petrus in einer strafenden Rede zurückgewiesen. Simon Magus trat später noch dem hl. Petrus, zumal in Rom, mit seinen Ansprüchen auf eine höhere göttliche Sendung entgegen. Simon wollte in Samaria als Vater, in Judäa als Sohn, unter den heidnischen Völkern als heiliger Geist erschienen sein. Er führte mit sich eine gewisse Helena, die früher zu Tyrus als Dirne in einem Bordell gelebt, und die er für den ersten Gedanken (Ennoia) ausgab: sie sei die Allmutter, durch die er die Engel erschaffen habe! Simon's Schüler waren ausschweifend, gaben die Unzucht für vollkommene Liebe aus, trieben Magie, beschäftigten sich mit Liebestränken und beteten selbst das Bild Simon's in der Gestalt des Zeus, das der Helena in der Gestalt der Athene an. Nach Justin, dem Märtyrer, der seine erste Apologie im Jahre 138 oder 139 n. Chr. verfaßt hat, ward dem Simon in Rom eine Bildsäule mit der Inschrift gesetzt: Simoni deo sancto (Simon, dem heiligen Gott). Später (1574) fand man dort eine marmornes Fußgestell mit der Inschrift: Semoni Sanco deo fidio. Es bildete sich nun die Meinung, Justinus habe sich getäuscht, und Simon mit dem sabinischen Gott Semo Sancus verwechselt. So Dupin, R. Simon, Castalion, Pagi, Valois, Grabe, Baur (Gnosis S. 308), Otto (Justin I. 192) und viele andere moderne protestantische Schriftsteller. Indessen haben Baronius, Foggini, Thirby, Massuet, Hammond, Tillemont, Braun, Stenglein u. s. w. den Justin mit vielen Gründen vertheidigt. Justinus sah die Statue oft im Vorbeigehen auf der Tiberinsel und war mit der heidnischen Mythologie sehr vertraut. Tertullian, der länger in Rom war und die römischen Gottheiten gut kannte, spricht auch von einer Statue, die dem Simon Magus als „dem heiligen Gott" gesetzt wurde. (Apolog. 13.) Simon, der Magier, soll ein tragisches Ende gefunden haben. Nach dem einen Berichte ließ er sich ein Grab bereiten und

verhieß eine in drei Tagen erfolgende Auferstehung, von der sich aber keine Spur zeigte; nach dem anderen gab er vor, sich in den Himmel empor zu erheben, stürzte aber herab und zerschellte am Boden.[1])

Nirgendwo in der christlichen Welt ist von einer Kirche der Anspruch auf den Besitz der Gräber der beiden Hauptapostel erhoben oder eine bezügliche Nachricht vernommen worden.[2]) Zwar hat Dressel[3]) sich bemüht, die Tradition vom Tode und Begräbniß des Apostelfürsten in Alexandrien festzuhalten, wurde aber sofort von Döllinger[4]) widerlegt. Die alexandrinische Ueberlieferung wisse wohl von dem dort im Jahre 311 erfolgten Tode des alexandrinischen Bischofs Petrus, aber nichts von dem Aufenthalte und Martyrium des Apostels Petrus in der Hauptstadt Aegyptens. Auch in den Kirchenbüchern der koptischen Christen ist kein Anhalt zu finden, daß Petrus in Antiochien gestorben sei. Sie führen nur immer den Anfang ihrer Kirche auf Marcus, den Evangelisten, zurück.

Als der hl. Petrus zum ersten Mal nach Rom kam, soll er zuerst im Judenviertel (Trastevere) Wohnung genommen haben, an der Stelle nämlich, wo heute die Kirche der hl. Cäcilia steht. Bald aber sei er in das Haus des Senators Pudens übergesiedelt und habe denselben sammt seiner ganzen Familie (den Söhnen Novatus und Timotheus und den Töchtern Praxedis und Pudentiana) getauft. Das römische Cömeterium der hl. Priscilla[5]), wahrscheinlich die älteste unter den christlichen Begräbnißstätten Roms, ist nach der alten Ueberlieferung die Familiengruft des Pudentianischen Hauses. Es ist sicher auffallend, daß gerade in dieser Familiengruft der Pudentianer öfter als irgendwo auf den Inschriften der Name Petrus wiederkehrt. Es ist wohl anzunehmen, daß viele Angehörige des Pudentianischen Hauses, aus Dank und Verehrung gegen

---

[1]) Ueber Simon den Magier und die völlig unbegründete Hypothese Baur's siehe Schmid, Petrus in Rom, Luzern 1892. S. 92—145.

[2]) Die Ehre, die Grabesstadt des Apostelfürsten Petrus zu sein, hat noch nie eine Stadt der Erde der Stadt Rom streitig gemacht. Vgl. Esser, Des hl. Petrus Aufenthalt, Episkopat und Tod in Rom. S. 89 ff.

[3]) Allg. Ztg. 1872. Nr. 220.

[4]) Allg. Ztg. 1872. Nr. 222.

[5]) Priscilla war die Gattin oder Mutter des Pudens.

den Apostelfürsten, bei ihrer Taufe auf seinen Namen sich benennen ließen. Bald nach dem Tode des Pudens wurde sein Haus zum Theil in eine eigentliche Kirche umgewandelt. Im 2. Jahrhundert fügte Papst Pius I. der Kirche ein Oratorium bei. „Der Bau der jetzigen Kirche (der hl. Pudentiana) läßt, obwohl er durch die Restauration des 16. Jahrhunderts stark verändert wurde, doch die ursprünglichen Formen erkennen, und nach Hübsch's Untersuchungen stammen die Umfassungsmauern noch aus dem vierten Jahrhundert, wo die Kirche unter den damals (384) ihr vorstehenden Presbytern Ilicius, Leopardus und Maximus bereits einer Restauration unterzogen und mit dem jetzt noch vorhandenen merkwürdigen Mosaikbild, den Heiland in der Mitte der beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus darstellend, und die Petruskapelle mit Mosaik geschmückt wurde, die nach den uns noch erhaltenen Zeichnungen den Apostelfürsten als Lehrer auf der Cathedra sitzend inmitten von Lämmern darstellt. Die Kapelle auf der Evangelienseite in der jetzigen Kirche ist nach der Ueberlieferung der Ort, wo Petrus die hl. Geheimnisse feierte, und in dem dortigen Altar wird noch ein Stück von dem Holzaltare (der Mensa) aufbewahrt und gezeigt, über welchem der Apostel das hl. Opfer darbrachte (der andere Theil des Tisches ist in den Hauptaltar der Lateranskirche eingesenkt)." [1])

Die constante Tradition geht auch dahin, daß Petrus wenigstens eine Zeit lang im Hause des Aquilas und der Prisca gewohnt habe. Aquilas war wahrscheinlich Lieferant der Zelte für die römischen Heere. Aus der Apostelgeschichte (c. 18.) vernehmen wir, daß der Apostel Paulus in Korinth im Hause seiner Gewerbegenossen, des Aquilas und der Priscilla, Wohnung genommen habe. Das Ehepaar war aus Italien bezw. Rom herübergekommen, infolge des Edictes des Claudius, daß alle Juden (und damit auch alle Judenchristen) aus Rom sich zu entfernen hätten. Nach dem Tode des Claudius begaben sie sich wieder nach Rom. In dem Brief an die Römer vom Jahre 58 stehen in der langen Reihe derer, an welche Paulus Grüße sendet, Prisca und Aquilas an erster Stelle. „Grüßt Prisca und Aquilas, meine Mitarbeiter in Christo Jesu . . . und die Gemeinde in ihrem Hause" (Röm. 16,3). Das Haus

[1]) Schmid, Petrus in Rom, Luzern 1892. S. 65.

des Aquilas war also schon Versammlungsort der Christen zum Gottesdienst, bevor Paulus selbst nach Rom kam. Die Kirche der hl. Prisca gehört zu den ältesten Titel- oder Pfarrkirchen Roms und erscheint als solche schon mit dem Namen des Aquilas und der Prisca in einer Unterschrift des Concils, welches Papst Symmachus 499 abhielt. Unter Pius VI. wurden, angrenzend an die Kirche, Ueberreste eines Oratoriums ausgegraben, mit Spuren von Gemälden der beiden Apostel aus dem 4. Jahrhundert, und an gleicher Stelle auch das Bruchstück eines Goldglases aus derselben Zeit mit den Bildern der beiden Apostel aufgefunden.[1])

Einer constanten Ueberlieferung zufolge wurde Petrus in einen tiefen Kerker geworfen.[2]) Die Oberaufseher Processus und Martinianus sollen sich bekehrt haben und aus einem (wunderbar) sich öffnenden Quell von Petrus getauft worden sein. Auf das Drängen der Christen und der bekehrten Wächter soll Petrus aus dem Gefängniß entflohen sein. Nach sehr alter Ueberlieferung soll Christus dem fliehenden Petrus erschienen sein und auf seine Frage „Herr, wohin gehst Du?“ die Antwort ertheilt haben: „Ich gehe, mich abermals kreuzigen zu lassen.“ Petrus habe die Worte des Meisters als Abmahnung von der weiteren Flucht verstanden, sei zurückgekehrt und dann zum Tode geführt worden. Ein älteres kleines Kirchlein an der Via Appia, welches über dem Portale die Inschrift trägt: „Herr, wohin gehst Du?“ bezeichnet die Stelle, wo die Erscheinung stattgefunden haben soll.[3])

„Petrus begegnet uns in der ältesten christlichen Kunst nicht nur auf Goldgläsern (gegen 60mal), sondern auch auf Gemälden der Katakomben (gegen 20mal), auf Sculpturen von Sarkophagen (über 120mal), auf Mosaiken (gegen 30mal) u. s. w. Aus den Evangelien und der Apostelgeschichte ist wohl kaum eine Scene, in welcher Petrus vorkommt, der künstlerischen Behandlung der alten Christen entgangen. So bewahrt Rom

---

[1]) De Waal, Der Rompilger, Freiburg 1895. S. 205 ff.

[2]) Mit Sicherheit läßt sich der Ort des Kerkers nicht feststellen. Die Entstehung des Berichtes über die Gefangenschaft Petri im mamertinischen Kerker kann man höchstens in's sechste Jahrhundert verlegen. Näheres bei Grisar in der Zeitschr. für kath. Theolog. Innsbruck 1896. S. 102—120.

[3]) Vgl. Ambros. sermo contra Auxent. de basil. trad. ed. Maur. II. 866.

in seinen Katakomben, seinen ältesten Kirchen, in unzähligen Monumenten aus Stein, Erz, der Plastik und Malerei eine Fülle von localen Erinnerungen an den Apostelfürsten, seine Wirksamkeit und seinen Tod in Rom, Erinnerungen, die zum Theil in's höchste Alterthum, sogar in's erste Jahrhundert hinaufreichen. Mag auch der historische Kern dieser oder jener Ueberlieferung vielfach vom Epheu der Legende umrankt und überwuchert worden sein, mag auch die von confessioneller Voreingenommenheit geleitete Kritik an diese oder jene Tradition den zerstörenden Hammer anlegen können — die ganze Summe altchristlicher Monumente bildet einen festen Kern, der die apostolische Wirksamkeit Petri in Rom außer Frage stellt." [1])

Die gegnerischerseits aufgestellte Behauptung, die ersten Christen hätten den Leib des hl. Petrus gar nicht erwerben, ihn in der Nähe seiner Todesstätte begraben und ihm daselbst einen Gedenkstein oder ein Sepulcrum errichten können, ist grundlos. „Die römischen Gesetze erlaubten die Bestattung auch derjenigen, die (nach ihrer Ansicht) durch ein Verbrechen das Leben verwirkt hatten; wer ihren Leichnam verlangte, konnte ihn unbehindert begraben[2]); wir sehen dies ja selbst bei unserem gekreuzigten Erlöser. Dieses Gesetz erlitt nur in ganz besonderen Fällen, und wie es scheint, erst später, im zweiten Jahrhundert, Ausnahmen; ein eigentliches und förmliches Verbot auch für die Christen kam wenigstens bis zum dritten Jahrhundert nicht vor. Die Begräbnißstätte bezw. der für das Grab bestimmte und verwendete Boden war durch eigene Gesetze geschützt, galt als „heilig", und niemand konnte durch Usucapio (Ersitzung) oder Praescription in den Besitz desselben gelangen, vielmehr blieb er ausschließliches und unveräußerliches Eigenthum der in ihm beigesetzten Familie oder des Collegiums oder der Corporation, welche zum Zwecke der Beisetzung der Angehörigen sich denselben erworben. Die Christen genossen also für die Grabstätte ihrer Angehörigen und für die dabei über oder unter der Erde errichteten Denkmäler den Schutz der römischen Gesetze, und wenn sie selbst auch geächtet waren, ihre Gräber blieben doch unangetastet. Ja, sie konnten da leichter als an irgend einem anderen Orte ohne Furcht der Störung sich versammeln. Daß

[1]) Schmid, l. c. S. 70.
[2]) Digest. XLVIII. 24,2.

sie diese für sie günstigen Gesetze und Verhältnisse sehr gut auszunutzen wußten, geht aus den neueren archäologischen Forschungen klar genug hervor. Es scheint sogar, daß gerade die geschickte Ausnützung dieser durch Gesetz und Sitte statuirten Verhältnisse von Seiten der Christen nach und nach die Wuth des heidnischen Pöbels gegen die bis dahin unverletzlich gehaltenen Gräber der Christen wachrief und dann natürlich auch die Behörden zu feindseligen Verfügungen drängte, wovon uns Fälle vom dritten Jahrhundert an bekannt sind.“ [1])

Im dritten Decennium des vierten Jahrhunderts ließ Kaiser Constantin auf dem Vatican eine Basilika zu Ehren des hl. Petrus erbauen. Der Ort war umgeben von noch bestehenden heidnischen Götzentempeln, in einem Stadttheil, welcher noch zu Constantin's Zeiten verrufen und gemieden war. Die Wahl eines solchen Ortes für die Hauptbasilika Roms läßt sich aber nur daraus erklären, daß die ursprüngliche Lage des Grabes des Apostelfürsten die bestimmende Rücksicht bildete. Hätte man eine Kirche bauen wollen ohne Rücksicht auf das Grab, mit der Absicht, die heiligen Gebeine des Apostels später in die vollendete Kirche zu übertragen, so stände die vaticanische Basilika zweifelsohne nicht auf dem rechten Tiberufer, sondern sie hätte einen in den Augen der damaligen römischen Welt ehrenvolleren Platz gefunden. So wie Constantin eine Basilika über der traditionell überlieferten Grabesstätte Petri erbauen ließ, so baute er auch die St. Paulskirche an die ostiensische Straße hinaus, damit sie das dort gelegene Grab des hl. Paulus überwölbe.[2])

Das „Papstbuch“ [3]) berichtet: „Neben dem Leib des hl. Petrus, über dem Erz (Sarg), welches ihn umschließt, ließ er (Constantin)

---

[1]) Schmid, Petrus in Rom, Luzern 1892. S. 39—40.

[2]) P. v. Hoensbroech in den Stimmen aus Maria Laach. 1888. 7. Heft. „Die ältesten Zeugnisse für das Grab des hl. Petrus.“ S. 262. ff.

[3]) Das „Papstbuch“ oder Liber pontificalis nahm im Beginn des 6. Jahrhundertes dadurch seinen Anfang, daß ein Unbekannter den Liberianischen Papstkatalog vermehrte. Letzterem dient theilweise zur Grundlange der Katalog des Chronographen vom Jahre 354, der mit dem Regierungsantritt des Papstes Liberius (352—366) schließt und daher der Liberianische Papstkatalog genannt wird. Der Chronograph benützte selbst wieder ältere Quellen, so namentlich des Hippolyth, eines Zeitgenossen des Cajus, und ein weiteres Papstverzeichniß, das die Päpste von Stephan oder wahrscheinlich von Petrus an bis Sylvester enthielt. Vgl. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe. S. 43.

ein Kreuz aus reinstem Gold herstellen, 150 Pfund schwer, mit der Inschrift: Constantinus Augustus und Helena Augusta zieren mit Gold diese königliche Wohnung, welche die in ähnlichem Glanze schimmernde Kirche umgibt: dies ist in dunkeln Buchstaben auf dem Kreuze selbst eingeschrieben.“ [1]) Diese Grabkammer ist nach De Waal's trefflichen Ausführungen von der Zeit Constantin's an stets gleich geblieben. „Sie hatte nur eine einzige Oeffnung, die in der Decke, über ihr stand ein Altar, wahrscheinlich schon seit Constantin, jedenfalls zur Zeit Gregor's des Großen, da dieser die tägliche Feier des hl. Opfers auf demselben durch einen der sieben hiezu ernannten Canoniker verordnete. So war denn schon damals eine genauere Untersuchung der Krypta nicht möglich, abgesehen davon, daß die religiöse Scheu hiervon abhielt. Seitdem Innocenz III. die Oberkapelle durch ein großes Gitterwerk von Bronze verschließen ließ, konnte noch weniger daran gedacht werden. So viele und reiche Geschenke Päpste und Fürsten der Confessio dar, brachten, sie wurden immer nur zur Ausschmückung des Oratoriums nicht für die Krypta verwandt.“ [2]) „Diese ist stets geblieben, wie sie von Anfang an war. Selbst als die Sarazenen im August 846 die Peterskirche plünderten und um den Hochaltar ihre Tänze aufführten, ehe sie ihn sammt all' den ungeheuren Schätzen, welche ein halbes Jahrtausend hier dargebracht hatte, wegschleppten, selbst damals war die Krypta wunderbarer Weise der Verwüstung und Beraubung entgangen, und Leo IV., der alsbald im folgenden Jahre den schweren Verlust durch reiche Gaben zu ersetzen sich beeilte, hatte dabei wenigstens den Trost, die Gruft und den Reliquienschrein unversehrt zu finden. Jahrhunderte lang blieb diese Grabkammer mit ihrem kostbaren Schatze den Augen der Welt verborgen. Als Clemens VIII. im Jahre 1594 den Fußboden der Peterskirche erneuern und die Fundamente des gegenwärtigen Hochaltars herstellen ließ, entdeckte der leitende Baumeister Giacomo della Porta eine Oeffnung, durch welche man in die Grabkammer des Apostels sehen konnte. Della Porta benachrichtigte den Papst, und letzterer begab sich

[1]) Liber pontificalis in vitam Sylvestri. Ed. Duchesne p. 176.

[2]) De Waal, Des Apostelfürsten glorreiche Ruhestätte. Regensburg 1871. S. 81.

in Begleitung der Cardinäle Bellarmin, Antoniano und Sfondrate an Ort und Stelle. Der Baumeister leuchtete mit einer Fackel in die Grabkammer hinab, und der Papst und seine Begleiter sahen mit eigenen Augen jenes goldene Kreuz, welches Constantin 1250 Jahre vorher auf den Sarg des Apostelfürsten gelegt hatte. An der Wahrheit dieses Berichtes zu zweifeln, haben wir keinen Grund und daher ebenso wenig Ursache, den oben citirten Bericht des „Papstbuches" in Zweifel zu ziehen, sondern müssen in diesem Begegniß unter Clemens VIII. vielmehr eine auffallende Bestätigung jenes Berichtes und damit der Thatsache erblicken, daß wirklich die Basilika im Vatican von Anfang an sich über dem Apostelgrab erhob." [1]) „Schon vor der Mitte des vierten Jahrhunderts wurde das Fest der Apostel am 29. Juni in Rom an drei verschiedenen Orten gefeiert: das des Apostels Petrus im Vatican, das des Paulus an der Via Ostiensis, das Beider in den Katakomben. Während an den beiden erstgenannten Stätten der Todestag der Apostel gefeiert wurde, erneuerte man an demselben Tage in den Katakomben das Andenken an die dortige Translation am 29. Juni 258. Die Zeitverhältnisse von damals lassen eine solche Translation sehr gut erklären. Im Jahre 257 verbot Valerian den Christen (gottesdienstliche) Versammlungen und (zu diesem Zwecke) das Betreten der Cömeterien; um sich nun der Beobachtung der Heiden besser zu entziehen, suchten sie offenbar die verborgenern und entlegenern Katakomben auf, und aus demselben Grund übertrug auch Xystus II. die Leiber der Apostel wegen der damaligen Unruhen in die Katakomben bei San Sebastiano. Dieses Cömeterium, weil draußen an der Appischen Straße und an einer weniger zugänglichen Stelle gelegen, eignete sich für diesen Zweck am besten. Jetzt steigt man auf einer 27 Stufen hohen Treppe in den vom Tageslicht nur von oben spärlich erleuchteten Raum einer großen Grabkammer hinab. In unregelmäßiger Anlage und ohne festen Plan hergestellt, hat sie im Wesentlichen die Form einer halbrunden Kapelle mit geradlinigem Abschluß auf der Eingangsseite .... In der Mitte der Grabkapelle steht ein kleiner Altar mit Fensteröffnungen auf der Vorder- und Rückseite; durch diese schaut man in die eigentliche Apostelgruft hinab, einen quadratischen Raum mit gewölbter Tonnendecke.

[1]) Schmid, Petrus in Rom. Luzern 1892. S. 43.

Der Boden und ebenso die Wände sind bis zur Höhe von einem Meter mit Marmorplatten bedeckt; eine Zwischenwand von gleicher Höhe, aus einer einzigen weißen Marmorplatte bestehend, scheidet den unteren Theil in zwei Räume und bildet so ein Doppelgrab, die Ruhestätte Petri und Pauli. Dies ist die Kapelle, von der wir im Liber pontificalis lesen: Damasus... schmückte in den Katakomben, wo die Leiber der hl. Apostel Petrus und Paulus einst ruhten, die Kapelle selber, in der die hl. Gebeine beigesetzt waren, mit Versen aus. Die alten Pilger haben in ihren Notizen[1]) auch noch den Wortlaut dieser Verse aufbewahrt."[2]) Die Leiber der Apostel sollen etwa 40 Jahre in diesem Doppelgrab der Katakomben geblieben sein. Als dann der Kirche dauernder Friede zu Theil wurde, begann Constantin die Basiliken von Peter und Paul zu bauen, um am früheren Begräbnißort den Apostelfürsten würdige Grabstätten zu bereiten.

Einen wichtigen Beweis für den Aufenthalt Petri in Rom liefert die am 10. December 1876 erfolgte Entdeckung der Krypta im Cömeterium Ostrianum, in welcher der hl. Petrus nach seiner Ankunft in Rom zu taufen pflegte und wo er damals seine Cathedra hatte. Auf diesem Bischofsstuhl sitzend, hat Petrus den Römern den Glauben gepredigt. Dieses Cömeterium wird nämlich schon in den Liberius-Acten[3]) erwähnt. Bis in's siebente Jahrhundert war es viel besucht und verehrt; um jene Zeit brachte der Priester Johannes Reliquien aus diesem Cömeterium nach Monza und erwähnt den „Stuhl, worauf Petrus der Apostel zuerst saß". Während langer Jahrhunderte war jede Kunde von diesem Cömeterium verschollen, bis es im Jahre 1876 wieder entdeckt wurde.[4]) Die Krypta, die sich auf dem Ad nymphas S. Petri genannten Grundstück befand, schließt auch in sich das Grab der hl. Emerentiana. Dicht neben ihrer Grabstätte hat auch der Priester Johann (ein Zeitgenosse Gregor's des Großen) die Cathedra S. Petri verehrt, die sich in der Nähe der dort befindlichen großen,

---

[1]) De Rossi, Roma sott. I 240 sq.

[2]) Schmid, l. c. 52—53.

[3]) Vgl. De Rossi, Roma sott. I 88.

[4]) Näheres darüber siehe bei Armellini, Scoperta della Crypta Emerentiana e di una memoria relativa alla cathedra di San Pietro nel cimetrio Ostriano. Roma 1877.

in Form einer Tribuna ausgehöhlten Nische befand, auf deren Rückwand die Fragmente einer Inschrift (S. Petrus, S. Emerentiana, Damasus) entdeckt worden sind. Dem Stuhl gegenüber sind jetzt noch die Reste einer vielleicht von dem Presbyter Johannes flüchtig hingezeichneten Schrift zu lesen, die den Stuhl des hl. Petrus (Stuhl, auf welchem zuerst Petrus saß) erwähnt und auf den 18. Januar hinweist.[1])

Dem in dem Cömeterium Ostrianum einst befindlichen Bischofsstuhl des hl. Petrus stellt sich die Cathedra desselben im Vatican zur Seite. „Unter der letzteren ist aber nicht nur, wie bei der ostrianischen, an den Ort, die Apsis, zu denken, wo einst der Lehrstuhl des Apostels stand und mit welchem der Begriff seiner bischöflichen Autorität und Amts-, namentlich seiner Lehrthätigkeit unzertrennlich verbunden ist, sondern ein materieller „Stuhl", derjenige nämlich, der im Hauptchor von St. Peter in einem kostbaren, von den vier großen Kirchenvätern Augustinus, Ambrosius, Athanasius und Chrysostomus getragenen Schreine als kostbare Reliquie aufbewahrt wird. Der Tradition nach soll der römische Senator Pudens, bei dem der Apostel bei seiner ersten Ankunft in Rom gastliche Aufnahme fand, diesen Stuhl dem hl. Petrus geschenkt haben. Das ganze Mittelalter hindurch hatte man ihn jährlich am 22. Februar zur öffentlichen Verehrung ausgestellt, und vorher wurden Jahrhunderte lang die Päpste auf ihm inthronisirt bis auf Clemens V., der sich bei seiner Wahl in Frankreich befand. Am 18. Centenarium des Martyrertages der Apostel ließ Papst Pius IX. für einige Tage den Verschluß, der seit Alexander VII., also seit 200 Jahren unberührt geblieben, öffnen und die Reliquie der näheren Besichtigung und Verehrung aussetzen."[2])

Für den Aufenthalt Petri in Rom zeugen ferner folgende Aussagen zuverlässiger Schriftsteller der ersten Jahrhunderte.

Clemens Romanus, ein Schüler der Apostel Petrus und Paulus und der dritte Nachfolger des hl. Petrus auf dem

---

[1]) Vgl. Kraus, Roma sott. 2. Auflage. Freiburg 1879. S. 72 ff.

[2]) Schmid, l. c. S. 58. Der Verfasser gibt eine auf diese Untersuchungen gestützte Beschreibung des Stuhles (S. 59—60) und citirt die Zeugnisse des Alterthums in Betreff dieses Lehrstuhles (S. 60—62).

römischen Bischofsstuhl, richtete zwischen dem Jahre 95—97[1]) ein Mahnschreiben an die korinthische Gemeinde, wo Streit und Parteiung entstanden waren. Clemens beweist zunächst an der Hand alttestamentlicher Beispiele, wie viel Unglück Neid und Eifer auf der Welt schon angerichtet haben, und fügt dann wörtlich bei: „Aber, um mit den Beispielen aus alter Zeit ein Ende zu machen, wollen wir auf die in jüngster Zeit aufgetretenen Kämpfer (welche nämlich Ausbrüche leidenschaftlichen Eifers und Neides zu bestehen hatten) zu reden kommen. Um Neides und Eifers willen wurden die größten und gerechtesten Säulen (der Kirche) verfolgt nnd hatten den Kampf bis zum Tode zu bestehen. Stellen wir uns die seligen Apostel vor Augen. Petrus erduldete um ungerechten Eifers willen nicht ein oder zwei, sondern viele Leiden, und nachdem er so das Martyrium bestanden, gelangte er an den ihm gebührenden Ort der Herrlichkeit. Um Eifers und Feindseligkeit willen erlangte auch Paulus den Kampfpreis der Geduld; nachdem er siebenmal die Ketten getragen, aus dem Lande gejagt und gesteinigt worden, wurde er ein Herold im Morgen- und Abendlande und gewann den edlen Ruhm seines Glaubens, nachdem er die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt, bis zur Grenze des Abendlandes gekommen und vor der Obrigkeit (Blut-) Zeuge geworden war; so verließ er die Welt und ging hin an den heiligen Ort, als das größte Vorbild der Standhaftigkeit. Zu diesen Männern, die so gekämpft, wurde eine große Menge von Auserwählten mit hinzu versammelt, die gleichfalls viele Mißhandlungen und Marter um Mißgunst willen erduldet und unter uns ein herrliches Beispiel uns gegeben haben. Um Neides willen sind auch Weiber, wie die Danaiden und Dirken, verfolgt worden, haben schreckliche und unsägliche Mißhandlungen gelitten, den Lauf des Glaubens zu vollenden vermocht und so, obgleich schwach an Körper, den herrlichen Lohn erlangt.“[2]) Clemens gibt den Ort des Märtyrertodes des Apostels nicht an, aber im ganzen Passus werden neben Petrus nur römische Märtyrer genannt. Den Korinthern war Rom als Todesstätte des Petrus so gut wie des Paulus

[1]) Daß der erste Brief des Clemens an die Korinther zwischen 95—97 n. Christus geschrieben sei, nehmen an Cotelier, Ceillier, Windischmann, Möhler, Feßler, Hilgenfeld, Gundert, Lightfort, Harnack, Funk u. s. w.

[2]) Clem. Rom. I. Cor. V. Vgl. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papstthums. Freiburg 1895. S. 1.

bekannt. Außerdem sagt er ausdrücklich: „Sie haben unter uns das herrlichste Beispiel gegeben.“ Das „unter uns“ kann hier nur „unter uns Römern“ heißen. Selbst Lipsius gesteht dies zu.[1]) Wenn Clemens sich über das Martyrium des Paulus weitläufiger und begeisterter äußert, als über den Tod des Petrus, so ist das dadurch erklärbar, daß Clemens zu ihm in innigerer persönlicher Beziehung stand, als zu Petrus (vgl. Phil. IV. 3.), und daß die Korinther, die Petrus nur vorübergehend gesehen, in Paulus den eigentlichen Stifter ihrer Gemeinde verehrten.

Das Clementinische Zeugniß für den Aufenthalt in Rom ist so klar, daß die gegentheilige Auffassung nur mehr solchen als die richtige gelten kann, welche, wie der Protestant Hilgenfeld treffend bemerkt, den „Petrus nicht in Rom“ um jeden Preis herausbringen wollen.[2])

Der Bischof Papias (75—150?), ein Schüler des Apostels Johannes, erwähnt in seinen „Erklärungen der Reden und Thaten des Herrn“ die Thatsache von dem gleichzeitigen Aufenthalt des Marcus mit Petrus zu Rom. Wenigstens führt ihn Eusebius[3]), wo er erzählt, daß Marcus auf Bitten der Römer sein Evangelium verfaßt habe, neben Clemens Alexandrinus als Zeuge für diese Thatsache an. Selbst Baur erkennt an, daß Eusebius an diesen Stellen[4]) den Papias als Zeugen für die Anwesenheit Petri in Rom nenne.

In seinem herrlichen Schreiben an die Römer bittet der hl. Ignatius, Bischof von Antiochien († 107)[5]), die Christen daselbst, daß sie ihn, den zum Martyrium Verurtheilten, nicht der höchsten Ehre, für Christum zu sterben, berauben möchten, und fügt dann bei: „Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich es euch.“[6]) Mit Recht schreibt der Protestant Baratier: „Weshalb führt Ignatius beide Namen zusammen an, wenn nicht beide, Petrus und Paulus, zu Rom gewesen sind? Weshalb nennt

[1]) De Clementis Rom. epist. ad Corinthios priore. p. 155.

[2]) Zeitschrift für wissensch. Theol. 1877. S. 497. Vgl. die Jahrgänge 1872, S. 353. ff., 1876, S. 59 ff.

[3]) Hist. eccl. VI. 15

[4]) Eus. VI. 15, Vgl. III. 39. An letzter Stelle sagt Papias, daß Marcus sein Evangelium nach den Lehrvorträgen des hl. Petrus geschrieben habe.

[5]) Vgl. Funk, Opera patr. apost. Prolegom. XLVII.

[6]) Ignat. ad Rom. c. 4.

er Petrus, wenn er keine nähere Verbindung mit den Römern gehabt hat? Denn ist er nicht zu Rom gewesen, so hat er, da er ihnen auch nicht geschrieben, nicht mehr mit den Römern gemein und nicht mehr ihnen zu befehlen, als auch Jacobus, Judas und Johannes. Es ist sonnenklar, daß Ignatius die Reise Petri nach Rom gekannt hat.“ [1])

Clemens Alexandrinus (geb. zwischen 140—150) sagt: „Nachdem Petrus in Rom das Wort Gottes verkündet und im Geiste Gottes das Evangelium gepredigt hatte, munterten die vielen Zuhörer den Marcus, da derselbe auch sonst schon lange den Petrus überallhin begleitet und so seine Vorträge im Gedächtniß hatte, auf, das, was ihnen vom Apostel vorgetragen worden war, niederzuschreiben. Marcus verfaßte infolge dessen das Evangelium.“ [2]) Clemens Alexandrinus hatte weite Reisen unternommen, um die gelehrten Träger der apostolischen Tradition und dieselbe selbst kennen zu lernen.

Dionysius, Bischof von Korinth, richtete um das Jahr 170 ein Schreiben an die römische Gemeinde, in welchem er an die Stammverwandtschaft der römischen und korinthischen Kirche erinnert und sagt, daß, wie Petrus und Paulus einstmal die Korinther belehrt und daselbst die Kirche gegründet hätten [3]), sie auch in gleicher Weise drüben in Italien als Lehrer aufgetreten und zu derselben Zeit des Martyrertodes gestorben seien. [4]) Wie konnte zu jener Zeit ein korinthischer Bischof dies der römischen Gemeinde schreiben, wenn die Thatsache nicht unanfechtbar dagestanden hätte!

Der Presbyter Cajus gab unter dem Pontificate des Papstes Zephyrinus (202—218) gegen die Montanisten eine

---

[1]) Baratier, Op. patr. apost. bei W. Esser, Des hl. Petrus Aufenthalt, Episkopat und Tod in Rom, das geschichtliche Fundament des Primates der römischen Bischöfe. Breslau 1889. S. 28.

[2]) Ap. Eusebium, Hist. eccles. VI. 14.

[3]) Baur und Mayrhoff leugnen, daß Petrus je in Korinth gewesen sei, weil die Apostelgeschichte nichts über diesen Aufenthalt berichtet. Dieses Schweigen beweist nichts, die Apostelgeschichte verschweigt auch viele Daten aus dem Leben Pauli, die wir aus seinen Briefen und besonders aus dem 2. Brief an die Korinther 11,23 erfahren. Uebrigens erwähnt der hl. Paulus ausdrücklich die Partei des Kephas (Petrus) neben derjenigen des Apollo und Paulus (1. Kor. 1,12).

[4]) Ap. Eusebium, H. E. II. 28,4. 25,8. Vgl. Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papstthums. Freiburg 1895. S. 2.

Streitschrift heraus, in welcher er dieselben zum Beweise der Apostolicität der Tradition Roms auf die daselbst befindlichen Grabstätten der Apostel Petrus und Paulus hinweist. Er schreibt: „Ich kann dir die Trophäen der Apostel zeigen; wenn du hingehen willst auf den Vatican oder auf den Weg nach Ostia, so wirst du die Trophäen derjenigen finden, die unsere Kirche gegründet haben.“ [1]) Daß es sich um die Begräbnißstätte der Apostel Petrus und Paulus handelt, geht daraus hervor, daß Proclus, der Gegner des Cajus, damit gebrüstet hatte, „daß in Phrygien die Gräber des Apostels Philippus und seiner weissagenden Töchter seien“. Ihr Grabmal ist dort und das ihres Vaters. Demgegenüber bemerkt nun Cajus einerseits, daß sich zu Rom die Ruhestätten der beiden Apostelfürsten befänden. Der Protestant Olshausen bemerkt: „Was läßt sich gegen dieses Zeugniß einwenden? Ist etwa die Stelle kritisch verdächtig? Keineswegs. Erlaubt sie etwa eine andere Interpretation, oder ist die Person des Cajus als leichtsinnig oder betrügerisch verdächtig? In keiner Weise kann ein Bedenken dieser Art stattfinden. Cajus war ein höchst ruhiger, besonnener Mann, der die Schwärmerei der Montanisten eifrig bestritt; er gibt Thatsachen an, die mit ihm Tausende wissen mußten; er schrieb in Rom, wo die Gräber der Apostel sein sollten; es ist ganz undenkbar, daß sie nicht da waren . . . Soll überhaupt noch von Geschichte die Rede sein, so ist sicher: zu Cajus' Zeiten waren an den angegebenen Stellen die (Grab-) Denkmäler der Apostel.“ [2])

Irenäus, ein Schüler des Polykarp (letzterer war ein Schüler des Apostels Johannes), hat mit der römischen Kirche in engster Verbindung gestanden. Er selbst hatte sich längere Zeit (um das Jahr 180) in Rom aufgehalten; er berichtet nicht nur über die Stiftung der römischen Kirche durch Petrus und Paulus, sondern zählt auch die Reihe der ältesten Bischöfe Roms mit Petrus an der Spitze auf. Was sein Zeugniß unanfechtbar macht, ist der Umstand, daß Irenäus auf die Tradition der von Petrus und Paulus gestifteten römischen Kirche seine Beweisführung

---

[1]) Ap. Eusebium, H. E. VI. 20 und Eusebius III. 31. Vgl. Mirbt, l. c. S. 6.

[2]) Olshausen in der Realencyclop. für protestantische Theologie. 2. Auflage. XI. 525.

gegen die von ihm bekämpften Häretiker aufbaut.[1]) Die Häretiker konnten Irenäus keines Irrthums zeihen. Damals lagen die orthodoxen Bischöfe Asiens mit Papst Victor im Kampfe — und zwar wegen des Osterstreites —; würden sie nicht die Autorität der römischen Kirche bestritten haben, wenn die Tradition nicht begründet gewesen wäre! Ihr Wortführer, der Bischof Polykrates, bemüht sich, nachzuweisen, daß „auch ihre Kirchen berühmte Ueberreste beherbergen, die der Auferstehung entgegenharren", d. h. wie die römische Kirche, die sich der Grabstätten der Apostel Petrus und Paulus rühme.

Gegenüber dem Irrlehrer Marcion beruft sich Tertullian (gest. um 220) für die Echtheit der vier Evangelien auf das Zeugniß der apostolischen Urkirchen und hebt unter letzteren namentlich die römische als die von Petrus und Paulus in ihrem Blute gegründete hervor: „Was sagen uns wohl die Römer, . . . denen Petrus und Paulus das Evangelium, sogar mit ihrem Blute besiegelt, hinterlassen haben?" Zu bemerken ist, daß Tertullian, als er gegen Marcion schrieb, schon dem Montanismus huldigte und sich daher zur römischen Gemeinde und ihrem Klerus in Opposition befand.

Eusebius, geboren zwischen 260—270, hat uns in seiner Kirchengeschichte ein werthvolles Archiv von Thatsachen und Actenstücken hinterlassen, deren Verlässigkeit durch die neueren Forschungen vielfach bekräftigt worden ist. Er bestätigt die Angaben des Cajus in allen Theilen[2]).

---

[1]) Vgl. Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papstthums. Freiburg 1895. S. 4—6. Der Protestant Lipsius schreibt: „Was Irenäus an der römischen Tradition interessirt, ist nicht das persönliche Schicksal des Petrus als solches, sondern lediglich die durch ihn und Paulus gemeinsam vollzogene Gründung der römischen Kirche. Die Quelle, aus welcher er schöpfte, war die officielle Tradition dieser Kirche, wie solche zur Zeit des damaligen Bischofs Eleutherus (174—189) sich festgestellt hatte. Insbesondere fand Irenäus einen Katalog der römischen Bischöfe vor, welcher bis auf den unmittelbar von Petrus und Paulus eingesetzten Linus zurückreichte . . . Man wird daher annehmen dürfen, daß die römische Kirche schon um 160 ihren Ursprung auf die gemeinsame Wirksamkeit beider Apostel zurückgeführt hat." Lipsius, Apokryphe Apostelgesch. II. 1,16.

[2]) Vgl. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papstthums. Freiburg 1895. S. 15. Mirbt führt auch das Zeugniß des hl. Hieronymus an, der die Angaben der alten Ueberlieferung in klaren Worten zusammenfaßt. l. c. S. 20.

„Daß Petrus in Rom gewirkt hat, ist eine so vollständig bezeugte, so tief in die älteste christliche Geschichte eingreifende Thatsache, daß demjenigen, der dies als eine Dichtung verwirft, folgerecht die ganze älteste Geschichte der Kirche in Dichtung sich auflösen oder völlig unsicher werden muß.“[1]) Wann und wie oft Petrus nach Rom kam, wie lange er dort gewirkt hat, das Alles läßt sich nicht mit derselben Bestimmtheit klarlegen. Die Kirchenväter begnügten sich damit, die Thatsache selbst festzustellen, und bekümmerten sich wenig um die Zeitfrage. Ferner ruhen die chronologischen Systeme, nach denen die griechisch-orientalischen Schriftsteller die geschichtlichen Ereignisse datiren, auf ganz anderer Grundlage, als die der Lateiner. Trotz dieser Schwierigkeiten haben die Forschungen betr. die Zeitfrage befriedigende Resultate erzielt. Es gibt drei verschiedene Ansichten: 1. Die erste und sog. traditionelle Ansicht geht dahin, daß Petrus im Anfang der Regierung des römischen Kaisers Claudius (41—54) nach Rom kam und gegen Ende der Regierung Nero's (54—68) daselbst den Märtyrertod erlitt. Auf diese Ansicht stützt sich die Tradition vom 25jährigen römischen Episkopat des hl. Petrus. Mit dieser Ansicht deckt

---

[1]) Döllinger, Christenthum und Kirche. 2. Aufl. Regensburg 1868. S. 315. Die Gründe, welche Wieseler für die Anwesenheit Petri in Rom anführt, mögen hier als Resumé angeführt sein: „Der Märtyrertod des Petrus selber kann nicht in Zweifel gezogen werden, weil sogar Zeitgenossen (Clemens Rom. in Epist. ad Corinth. c. V.) denselben behaupten. Ist aber Petrus Märtyrer seines Glaubens geworden, so muß er nothwendig in Rom hingerichtet worden sein. Denn wo auch immer der Ort seines Todes erwähnt wird, da wird Rom genannt, und bei dem Streben der christlichen Gemeinden, möglichst viele und berühmte Männer zu besitzen, ist es undenkbar, daß nicht diejenige Gemeinde, in welcher er wirklich zum Märtyrer wurde, den so hochgefeierten Apostel als ihr Eigenthum vindicirt hätte. Eine solche Einstimmigkeit rücksichtlich seiner Märtyrerstätte könnte nur dann grundlos sein, wenn auch sein ganzes Märtyrerthum grundlos wäre. Zweitens wird schon frühestens Rom auch ausdrücklich als Märtyrerstätte des Petrus angeführt (von Clemens Romanus bis auf Cajus, und von Cajus bis auf Leo d. G. und durch alle folgenden Jahrhunderte hinab). Endlich erhellt die historische Realität der Anwesenheit und des Märtyrertodes Petri in Rom auch schlagend daraus, daß der Vatican als Märtyrerstätte desselben und seine ganze Todesart mit den Berichten des Tacitus über die Neronische Verfolgung merkwürdig übereinstimmt.“ (Chronologie des apostolischen Zeitalters bis zum Tode Pauli und Petri. Göttingen, 1848. S. 568.)

sich auch jene des Chronographen vom Jahre 354 (im Liber pontificalis), der den Tod des hl. Petrus schon in die zweite Hälfte der Fünfziger Jahre versetzt und den Beginn des Pontificates Petri gleich nach dem Tode Christi (30) ansetzt. 2. Nach der zweiten, erst in neuerer Zeit aufgekommenen und durch die beiden Pagi[1]) (und theilweise durch Papebroch) vertretenen Ansicht kam der Apostelfürst erst um den Anfang der Regierung Nero's nach Rom und starb daselbst nach etwa zwölf- bis vierzehnjähriger Wirksamkeit. 3. Die dritte Ansicht läßt Petrus erst kurz vor seinem Tode nach Rom kommen und daselbst während der Neronischen Verfolgung des Kreuzestodes sterben. Die Ansicht ist von den meisten protestantischen und auch von einigen Katholiken, wie Herbst[2]), Hug[3]), Feilmoser, A. Maier[4]) und Aberle[5]) vertreten.

In neuerer Zeit hat man die zweite Ansicht allgemein fallen lassen. Der dritten gegenüber kann die erste allein glaubwürdige Zeugnisse des christlichen Alterthums für sich aufweisen. Eusebius, nachdem er das Auftreten und die anfänglich täuschenden Erfolge des Magiers Simon in Rom geschildert, sagt: „Allein dies gelang ihm nicht lange. Denn alsbald dann, unter der Regierung des Kaisers Claudius, führte die allgütige und menschenfreundliche, über alles wachende Vorsehung Gottes den gewaltigsten und größten unter den Aposteln, der um seiner Tugendstärke willen der Führer aller andern ist, den Petrus, nach Rom, wider einen solchen Verderber des (menschlichen) Lebens.“[6]) Auch der hl. Hieronymus[7]) läßt den Apostelfürsten im zweiten Jahre der Regierung des Claudius mit Simon in Rom zusammentreffen und spricht von dem 25jährigen Episkopat des hl. Petrus in Rom. Auch Justin[8]), Irenäus[9])

[1]) Ant. Pagi. Critic. in Baron. ad ann. 43. n. 2,3. Fr. Pagi, Breviar. Hist. SS. PP.

[2]) Tübing. Quartalschr. 1820 S. 567 ff.

[3]) Hug und Feilmoser in ihren Einleitungsschriften.

[4]) Comment. zum Römerbrief. S. 6 ff.

[5]) Einleitung in das Neue Testament. Freiburg 1877. S. 259 ff.

[6]) Eusebius, Hist. eccles. II. 14. § 6.

[7]) De scriptoribus eccles. v. l. Vgl. Euseb. Chronikon ed. Schöne p. 153.

[8]) I. Apol. c. 26.

[9]) Adv. haer. 172

und Tertullian[1]) bezeugen die Anwesenheit des Simon Magus zur Zeit des Claudius. Orosius[2]) und die späteren Kirchenschriftsteller versetzen auch die Ankunft Petri in Rom in die Anfangsjahre der Regierung des Claudius[3]) und halten diesen Termin als einen Kernpunkt der altchristlichen Tradition fest. Da anderseits in der Tradition als Todesdatum der 29. Juni 67 festgehalten wird, so läßt sich leicht die Berechnung eines 25jährigen römischen Episkopates Petri aufstellen. Daraus darf man aber nicht schließen, daß Petrus ohne Unterbrechung während dieser ganzen Zeit in Rom gelebt und gewirkt hätte.

„Der Anwesenheit Petri in Rom vor der Regierung Nero's schon unter Claudius stehen durchaus keine zwingenden historischen Gründe entgegen. Dabei ist ja zugegeben, daß diese relativ frühe Anwesenheit und Wirksamkeit Petri in Rom nicht mit der Evidenz klarlegt werden kann, wie die Thatsache seiner Anwesenheit daselbst überhaupt. Unter Voraussetzung dieser Thatsache würde der Lebensgang des Apostels sich demnach von seiner Befreiung aus der Hand des Herodes an in folgender Weise gestalten: Von Jerusalem reiste Petrus im Jahre 42 zunächst nach Antiochien, wo er in der Voraussicht, daß diese in den Jahren 36—42 von ihm gestiftete und öfters besuchte Gemeinde (antiochenischer Episkopat) nunmehr für längere Zeit seiner Hirtensorgfalt und Leitung entbehren müsse, den Evodius als seinen Nachfolger im Hirtenamte bestellte. Hierauf trat Petrus seine Reise nach Rom an, wahrscheinlich schon von Marcus begleitet. Petrus blieb in Rom bis in's Jahr 50 und begab sich um diese Zeit nach Jerusalem zurück zur Leitung des Apostelconcils. Nachher ging er wieder nach Antiochien, wo er mit Paulus zusammentraf und der in Gal. 2,11 ff. erzählte Vorgang statthatte. Von da weg bereiste er wahr-

---

[1]) Apologetic. c. 13.

[2]) Hist. lib. VII c. 6.

[3]) Lactantius sagt allerdings (in seiner Schrift: De mortibus persecut. c. 2), daß Petrus erst unter Nero nach Rom kam. Es lag aber dem Zweck dieses Schriftstellers ganz fern, über das, was vor der Zeit Nero's vorgefallen, zu berichten. Nur das, was sich unter Nero selbst zutrug, hatte er im Auge. So kann das Stillschweigen des Lactantius über die frühere Reise des Petrus nach Rom die übrigen bestimmten Angaben eines Eusebius, Hieronymus so schlechthin nicht entwerthen.

scheinlich[1]) die kleinasiatischen Provinzen Pontus, Galatien, Cappadocien, Asien und Bithynien und wandte sich da wieder nach dem Abendlande, nach Rom. Da Claudius im Jahre 54 starb, war das früher erwähnte Hinderniß einer weiteren Wirksamkeit des Apostels in Rom weggefallen; auch mochten die um diese Zeit vertriebenen Juden und Judenchristen zum Theil wieder in die Hauptstadt zurückgekehrt sein. Auf dieser zweiten Reise um's Jahr 54 scheint Petrus Korinth besucht und daselbst gepredigt zu haben. So wenig als bei der ersten, wird sich Petrus auch bei seiner zweiten Anwesenheit stets innerhalb des Weichbildes Roms aufgehalten, sondern die Stadt zum Zweck seiner apostolischen Reisen bisweilen und, wie es scheint, auf längere Zeit verlassen haben. Sicher aber ist, daß er noch geraume Zeit vor Ausbruch der neronischen Verfolgung nach Rom zurückkehrte; denn aus dieser Zeit stammt der erste Brief Petri, der unzweifelhaft echt, in Rom geschrieben ist und so als Selbstzeugniß des Apostels die Thatsache, daß er in Rom gewesen, zur vollen Gewißheit erhebt."[2]) Der erste Brief des hl. Petrus an die kleinasiatischen Christen gehört unter die bestbezeugten Schriften des neutestamentlichen Canons.[3]) Schon Origenes[4]) und Eusebius[5]) bezeichnen ihn als allgemein anerkannte Schrift des Apostelfürsten.[6]) Den Ort der Abfassung gibt der Brief selbst an, indem er (5,13) für die Leser einen Gruß von „der Mitauserwählten (Gemeinde) in Babylon" enthält. Es kann sich hier nicht um das alte Babylon am Euphrat, das hier allein in Betracht kommt, handeln, da Babylon damals nur ein Trümmerhaufe und eine Einöde gewesen ist, und das christliche Alterthum von einem Aufenthalt des Petrus in Babylon gar

[1]) Vgl. Origenes (bei Eusebius, H. E. III 1), Eusebius, (H. E. III 4), Hieronymus (De viris illustr. c. 1.) Epiphan. (Haer. 27,5), Leo, (Sermo 1. in Natali Petri et Pauli c. 5).

[2]) Schmid, l. c. S. 169—170.

[3]) Vgl. Hundhausen, Das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus. Mainz 1873.

[4]) Bei Eusebius, Hist. eccles. VI 25.

[5]) Hist. eccles. III 3,25.

[6]) Erst die liberale protestantische Kritik stellte in diesem Jahrhundert die Echtheit des Briefes in Abrede. Gegenüber De Wette, Baur, Holzmann u. s. w. fand aber auch auf protestantischer Seite der Brief Petri energische Vertheidiger seiner Echtheit in Augusti, Olshausen, Schleiermacher, Neander, Thiersch, Lange, Hoffmann, Lechler, Wiesinger usw.

nichts weiß. Unter Babylon ist hier Rom zu verstehen. Nicht nur die Apokalypse des hl. Johannes[1]) bezeichnet Rom mit demselben Ausdruck, sondern auch jüdische und heidnische Schriften der ersten Jahrhunderte wenden den gleichen Namen auf die heidnische Welthauptstadt an. Rom galt den Juden als Centralsitz des ganzen Heidenthums und eine Fortsetzung der alten Weltstadt am Euphrat, der Bedrängerin des Volkes Gottes. Gerade Petrus, „den mit den prophetischen Schriften und ihrer Ausdrucksweise vertrauten, in einem galiläischen Landstädtchen erwachsenen Juden, mußte der Anblick Roms, der dortigen neronischen Gräuel, des herrschenden Götzendienstes und Sittenverderbens auf's lebhafteste an die alttestamentlichen Schilderungen von Babylon erinnern.“[2]) Schon von Anfang des zweiten Jahrhunderts an hat das christliche Alterthum das Wort „in Babylon“ nie anders als von Rom verstanden. Später hat sich die ganze christliche Tradition und Exegese dieser Auslegung angeschlossen. In Folge polemischen Interesses haben später die Protestanten vielfach diese Auslegung in Abrede gestellt, ohne jedoch stichhaltige Gründe vorzubringen. Viele protestantische Ausleger halten jedoch auch Rom für den im Briefe Petri (5,13) bezeichneten Abfassungsort, so Luther[3]), Grotius[4]), Ebrard[5]), Thiersch[6]), Hengstenberg[7]), Schaff[8]), Schott[9]), Ewald[10]), Schöttgen[11]), Hilgenfeld[12]) u. s. w.

Petrus erließ von Rom aus noch ein zweites Schreiben.[13]) Die in diesem Briefe geäußerten Todesahnungen erfüllten sich

---

[1]) Apok. 14,8; 16,19; 17,5; 18,2. 10. 21.
[2]) Döllinger, Christenthum und Kirche. Regensburg 1868. S. 100.
[3]) Auslegung der Epist. Petri. 1523, zu 5,13.
[4]) Annot. ad I. Petr. 5,13. Er sagt: „Die Alten verstehen darunter Rom, und kein wahrer Christ zweifelt daran, daß Petrus dort gewesen ist.“
[5]) Kritik der evangel. Gesch. S. 796.
[6]) Versuch zur Herstellung des histor. Standpunctes für die Kritik der neutestam. Schriften. Erlangen 1845. S. 110.
[7]) Die Offenbarung des hl. Johannes. Berlin 1850. S. 141.
[8]) Geschichte der apost. Kirche. Leipzig 1854. S. 367 ff.
[9]) Commentar zum 1. Brief Petri.
[10]) Sieben Sendschreiben des N. B. 1870. S. 2, 64.
[11]) Horae hebraicae. p. 1050, 1125.
[12]) Zeitschr. für wiss. Theol. 1876. S. 67 ff.
[13]) Vgl. R. Cornely, Introductio histor. et critica generalis in utriusque Test. libros sacros. Paris. 1887. III p. 639 sqq.

am 29. Juni 67. Petrus wurde an diesem Tage auf dem Vaticanischen Hügel gekreuzigt. Nero hatte sich nach Achaja begeben, um in Elis die 211. Olympiade zu feiern. Dio Cassius berichtet, daß die Feste in Achaja ein Jahr dauerten. In Rom führten die Präfecten Nymphidius Sabinus und Tigellinus oder eigentlich die Günstlinge Nero's: Helius Caesarianus und Polyklet die kaiserliche Gewaltherrschaft fort. Aus der Abwesenheit Nero's läßt sich die alt überlieferte Thatsache erklären, daß Petrus und Paulus so lange im Gefängniß belassen wurden, so zwar, „daß Nero sie gar vergessen zu haben schien". Er wird wohl noch den Verhaftsbefehl gegeben haben und dann auf der Reise sich nicht mehr um die Gefangenen bekümmert haben. Diese wurden dann erst im Juni 67 zum Tode geführt.[1]) Die Stadtpräfecten werden wahrscheinlich zuerst angefragt haben, was mit den Gefangenen zu thun sei. Nach der Ueberlieferung soll die Gefangenschaft im Kerker neun Monate gedauert haben.

Eine so mächtig bezeugte Ueberlieferung ist diejenige über den Tod und das Grab Petri in Rom, daß Lanciani, der tüchtigste Kenner des alten Roms unter den gegenwärtigen Italienern, umlängst schrieb, daß sie außer der geschichtlichen Gewißheit auch die topographische für sich habe.[2])

Sämmtliche Kirchenschriftsteller vom Ausgang des ersten Jahrhunderts an, welche die Thatsache der Anwesenheit Petri in Rom bezeugen, legen auch zugleich dafür Zeugniß ab, daß

---

[1]) Tertullian spricht von dem Martyrium des Apostelfürsten zu Rom als einer allgemein bekannten Sache. (Adv. Marc. 4,5; De praescr. haeretic. c. 24. Scorp. c. 15. De pudicit. 6. l.) Vgl. Mirbt, l. c. S. 6—8.

[2]) Lanciani, Pagan and christian Rom. p. 123. Auf Grund geschichtl. Zeugnisse haben die tüchtigsten der neueren protest. Exegeten und Historiker anerkannt, daß Petrus in Rom war und unter Nero den Martertod gestorben ist, so Mynster, Kleine theologischen Schriften. Kopenhagen 1825. S. 141 ff.; Bertholdt, Hist.-kritische Einleitung in die Schriften des Alten und Neuen Testaments. Erlangen 1812—19. Thl. 5. S. 2684 ff.; Bleek in Theol. Studien und Kritiken. 1836. S. 1061 ff; Olshausen in Theol. Studien und Kritiken. 1838. S. 940 ff.; Credner, Einleitung in das Neue Testam. Halle 1836. I 628 ff.; Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. Bonn 1824—53. I', 101 ff.; Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters. Göttingen 1848. S. 552 ff.; Guericke, Gesammtgesch. des Neuen Testam. Leipzig 1854. S. 30 f.; Thiersch, Die Kirche im apostol. Zeitalter. Frankf. 1852. S. 96 ff., 202; Hengstenberg, Die Offenbarung des hl. Johannes. Berlin 1850. S. 141; Lange, Das apostolische Zeitalter. Braunschweig 1854. II. 377.; Wiesinger, Der erste

die Kirche in Rom durch die Wirksamkeit des hl. Petrus (und des hl. Paulus) gegründet worden sei.[1]) Die alten Kataloge der römischen Bischöfe beginnen alle mit Petrus als Träger der bischöflichen Gewalt auf dem römischen Stuhle. Die beiden Briefe des hl. Petrus, sowie das Evangelium des hl. Marcus bilden übrigens die sprechendsten Denkmäler dafür, daß dem Apostel Petrus in erster Linie das Werk der Evangelisation Roms und die Ausübung seines ihm über die ganze Kirche anvertrauten Oberhirtenamtes von Rom aus zugestanden werden muß. Gleichsam von hoher Warte aus überschaut er in beiden Briefen die Gefahren der Kirche und spendet die Hilfe und Kraft des apostolischen Wortes. Daß das Evangelium des hl. Marcus namentlich die Predigt des hl. Petrus wiedergebe und zu Rom niedergeschrieben wurde, geben selbst Jene zu, welche die Echtheit des Evangeliums bestreiten. So sagt Hilgenfeld: „Es bleibt also möglich, ja, es wird wahrscheinlich, daß Marcus unter dem Einflusse petrinischer Ueberlieferung geschrieben hat. Darin, daß das Marcus-Evangelium in Rom geschrieben ist, wird die fast einstimmige Ueberlieferung das Rechte bewahrt haben . . . Das Marcus-Evangelium erscheint also als eine römisch-abendländische Bearbeitung des Evangeliums für die Heidenkirche.“[2]) Aehnlich spricht sich Lipsius aus.[3])

Wir schließen dieses Capitel mit den Worten, die der Geschichtsforscher Baronius[4]) im Jahre 1588 niederschrieb: „Die Ankunft Petri in Rom ist bezeugt durch die vollste Einmüthigkeit der Kirchenschriftsteller in den beiden Kirchen, der griechischen und lateinischen. Dieses Zeugniß ist eine ununterbrochene Kette, deren Glieder hinaufreichen bis zum Ursprunge selber der Kirche und hinunter sich erstrecken bis zu uns. Unter den griechischen Autoren finden sich Papias, Cajus, Dionysius von Korinth, Petrus

---

Brief des Apostels Petrus. Königsberg 1856. S. 8 ff.; Huther, Krit.-exeget. Handbuch über den ersten Brief des Petrus. Göttingen 1867. S. 7 ff.; Schott, Der erste Brief Petri. Erlangen 1861. S. 348 f.; Ewald, Sieben Sendschreiben des Neuen Bundes. Göttingen 1870. S. 2.; v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testamente. Nördlingen 1841. II. 321.

[1]) Näheres bei Schmid l. c. S. 186, ff.

[2]) Einleitung in das N. T. S. 516 ff.

[3]) Apokryphe Apostelgeschichten II, 2, S. 321 ff.

[4]) Annal. eccles. I p. 229.

von Alexandrien, Epiphanius, Theodoret; unter den lateinischen Irenäus, Tertullian, Hippolytus, Cyprian, Arnobius, Lactantius, Optatus, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Sulpicius Severus, Prudentius, Philastrius, Orosius, Prosper von Turin. Das ist aber nicht Alles. Alle allgemeinen Concilien, alle Päpste, alle Kaiser, sei es von Rom, sei es von Byzanz, haben diese Thatsache anerkannt, bezeugt, ausgesprochen. Die Ankunft Petri zu Rom hat in der Welt einen solchen Eindruck zurückgelassen, daß man in den früheren Jahrhunderten keinen Häretiker findet, der daran gedacht hätte, sie in Zweifel zu ziehen. Es bedurfte der Verwegenheit, mit der die Protestanten heute uns Aergerniß geben, um eine solche Leugnung zu wagen."

XI.

Der Primat des Papstes.

Gegen das Dogma des Primats sind alle älteren protestantischen Secten. Neuere Protestanten dagegen leugnen diesen Primat nicht, suchen ihn aber theils abzuschwächen, theils als rein persönlichen Vorzug Petri fortzuhalten.[1]) Einzelne der Reformatoren waren geneigt, einen Primat der Ehre zuzugestehen. So Melanchthon[2]), Salmasius[3]) († 1653) und die Schmalkaldener Artikel[4]). Auch viele Anglicaner waren dieser Ansicht. Andere neuere Protestanten erkennen ein historisches Recht des Papstthums an.[5]) Die Reinheit des Glaubens auf dem Römischen Stuhle, der Schutz, den die verfolgten Rechtgläubigen hier fanden, Regierungsweisheit und Tugend der Päpste, sowie die Verlegung des kaiserlichen Sitzes nach Byzanz sind nach ihnen die Factoren, aus denen die spätere Stellung der römischen Bischöfe sich herausgebildet hat. Rothe[6]) gibt zu, der Episkopat sei eine Institution der Apostel, aus ihm habe dann der Primat als eine nothwendige Folgerung sich entwickelt. Die Hypothese Friedrich's[7]) dagegen von einem Primat des Bischofs von

[1]) A. W. Meyer, Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus. 3. Aufl. 1833. Zu Matth. 16, 18 sagt er: „Dieser Primat ist unparteiisch zuzugeben." Ebenso Olshausen, Schelling u. s. w.

[2]) Ep. ad Camerar. p. 148. 151.

[3]) De Primatu Papae.

[4]) Bei Hase, Libri symbol. protest. p. 298 sqq.

[5]) Vgl. Planck, Gesch. der christl. Gesellschaftsverfassung. Hannover 1803. Engelhart, Kirchengesch., Erlangen 1803. I 312. Marheinecke, Kirchengesch. S. 308.

[6]) Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche. I 311.

[7]) Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche. Bern 1879.

Jerusalem bis zum Untergange dieser Stadt im Jahre 135, worauf dann erst die römischen Bischöfe versucht hätten, mit Hilfe der Simonssage und der Clementinen[1]) an ihre Stelle zu treten, entbehrt jeder historischen Begründung.

Christus hat dem hl. Petrus einen Primat der Jurisdiction verheißen und übertragen. Die Verheißung geschah durch folgende Worte: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas! denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist. Und ich sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Und dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben. Was immer du binden wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden sein, und was immer du lösen wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gelöst sein." (Matth. 16, 17—19.) Was in einem Gebäude das Fundament, ist in einer Gesellschaft das Oberhaupt. Die Schlüssel sind Symbol der Herrschergewalt. Dem hl. Petrus allein wurden die Schlüssel des Himmelreichs, d. h. der Kirche, übergeben; er allein empfing die höchste Verwaltungs- und Regierungsvollmacht. Daß ihm der Primat thatsächlich auch übertragen wurde, geht aus folgenden Worten des Evangeliums hervor: „Als sie nun Mahl gehalten hatten, sprach Jesus zu Simon Petrus: Simon, Sohn des Jonas, liebst du mich mehr als diese? Er sprach zu ihm: Ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebe. Er sprach zu ihm: Weide meine Lämmer! Abermals sagte er zu ihm: Simon, Sohn des Jonas, liebst du mich? Er sprach zu ihm: Ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebe. Er sagte zu ihm: Weide meine Lämmer! Er sprach zum dritten Male zu ihm: Simon, Sohn des Jonas, liebst du mich? Da ward Simon traurig, daß er zum dritten Male zu ihm sagte: liebst du mich? und sagte zu ihm: Herr, du weißt alles, du weißt, daß ich dich liebe. Er sprach zu ihm: Weide meine Schafe! (Joh. 21, 15—17.) Petrus wird als Hirt gesetzt über die gesammte Heerde Christi, folglich alle Gläubigen, Vorsteher wie Untergebene. Jesus hat Petrus insbesondere zum Hüter des Glaubens bestimmt und für

[1]) Clementinen nennt man die dem Papste Clemens I. unterschobenen Schriften, die dessen Bekehrung zum Inhalt haben. Sie zerfallen in die „Homilien", die „Recognitionen" und die „Epitome".

ihn gebetet: „Simon, Simon! siehe, der Satan hat verlangt, euch sieben zu dürfen, wie den Weizen; ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht gebreche; und du hinwiederum stärke deine Brüder." (Luc. 22, 31—32.)[1])

Wir wollen die erwähnten Stellen der hl. Schrift etwas näher betrachten. Ueber die Stelle Math. 16,18: „Du bist Petrus u. s. w." ist Folgendes zu bemerken: „Die Erklärung der Stelle selbst ist heutzutage einfacher als in früherer Zeit, denn die grammatisch-historische Interpretation läßt über den Wortlaut keinen Zweifel. Vor allem ist jene „alt- und neu-protestantische Tendenzexegese"[2]) abzuweisen, welche die Verheißung nicht auf die Person des Petrus selbst, sondern auf seinen Glauben und auf sein Bekenntniß bezieht. Denn die Anrede „Petrus" ist klar und bietet den Schlüssel für die „Petra". Das griechische „Petros" ist Appellativum, Uebersetzung des aramäischen Kepha: Fels. Johannes hat den aramäischen Ausdruck beibehalten. Paulus gebraucht ihn mit Vorliebe.[3]) Mit dem verbindenden „und", sowie mit dem hinweisenden „diesen" wird der folgende Satz in unmittelbare Beziehung zu dieser Anrede gebracht: „Du bist Petrus, d. h. ein Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen." Die Felsennatur des angeredeten Petrus soll das Fundament dieses Gebäudes werden. Es war die offenbarste Tendenz, wenn man „diesen" auf Jesus beziehen wollte. Zwar findet sich diese Beziehung mit Rücksicht auf 1. Kor. 3,11, 10,4 auch bei den Vätern und vielen mittelalterlichen Exegeten, aber doch sind alle Väter darin einig, daß eine Verbindung mit der Person und dem Glauben des Petrus anzunehmen ist. Person und Glauben sind aber unzertrennlich. . . . Man darf nur die ganze Ausführung lesen, um sich davon zu überzeugen, daß die Väter so wenig damit das Privilegium des Petrus leugnen wollten, daß sie es vielmehr davon ableiteten. So bemerkt Hilarius, Petrus habe durch das Bekenntniß seines Glaubens sich eine „hocherhabene Herrlichkeit" erworben. „Das ist die Offenbarung des Vaters, dies das Fundament der Kirche, dies die Gewähr der Ewigkeit. Deshalb hat er (Petrus) die Schlüssel

[1]) Die Zeugnisse der Väter betr. den Primat des hl. Petrus siehe bei Hettinger, Lehrbuch der Fundamental-Theol. Freiburg 1888. S. 606 f.
[2]) Holtzmann, Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie. 1878. S. 113.
[3]) Joh. 1,42. 1. Kor. 1,12; 3,22; 9,5; 15,5. Gal. 2,9. 2,11. 14.

des Himmelreiches, deshalb sind seine Gerichte auf Erden Gerichte im Himmel. . . . Wer das leugnet, indem er ihn (Jesus) vielmehr als ein Geschöpf bekennt, muß zuvor des Petrus Apostolat, Glauben, Seligkeit, Priesterthum und Zeugniß läugnen und alsdann erkennen, daß er von Christus abgefallen sei, weil Petrus dadurch, daß er ihn als Sohn bekannte, dies verdient hat."[1]) Origenes bemerkt: „Petrus, auf welchen die Kirche Christi gebaut ist, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen werden..."[2]) Cyprian nennt die Kirche die Mutter, Quelle und Wurzel, „welche zuerst und allein durch das Wort des Herrn auf Petrus gegründet worden ist". „Auf ihn allein baut er seine Kirche, ihm allein vertraut er seine Schafe zur Weide an." „Denn dem Petrus, auf welchen er seine Kirche baute, von wo er den Ursprung der Einheit einsetzte und zeigte, hat der Herr die Macht gegeben, daß, was er auf Erden löse, im Himmel gelöst sein sollte."[3]) Er hatte hierin den Tertullian zum Vorgänger, welcher die Frage aufwirft: „War dem Petrus etwas verborgen, der als Fels der zu erbauenden Kirche bezeichnet wird?"[4]) Weitere Zeugnisse anzuführen,[5]) ist überflüssig, denn diese Beziehung ist heute von allen unbefangenen Exegeten auch protestantischerseits anerkannt. Schon der jüngere Jansen hat richtig zu unserer Stelle bemerkt: „Wenn einige Väter den Glauben oder das Bekenntniß des Petrus als Felsen bezeichnen, so ist dies in ursächlicher Ausdrucksweise richtig, aber nicht in formeller, nämlich weil jenes Bekenntniß die Verdienstursache war, warum formell die Kirche auf Petrus gebaut wurde; wie Hieronymus' Brief 61 sagt, nicht der Leib, sondern der Glaube des Petrus sei auf dem Wasser gewandelt." „Darin hat Weiß jedenfalls Recht", lautet eine andere protestantische Stimme, „wenn er mit Verwerfung aller alt- und neuprotestantischen Tendenzexegese die Verheißung auf die Person des Petrus bezieht, durch welche mit Bezug auf 7,24. 25 menschlicherseits der Bestand der Kirche gesichert erscheint"[6]) . . . . Alle Aeuße-

---

[1]) Hilarius in Matth. 16,18.
[2]) In Joan. 5,3.
[3]) De exhortat. mart. c. 11. De un. c. 4. Ep. 73,7; 40,5. De hab. virg. c. 10.
[4]) De praescript. c. 22.
[5]) Siehe bei Schanz, Apol. des Christ. Freib. 1888. III. 327.
[6]) Holtzmann, Zeitschr. für wiss. Theol. 1878. S. 393.

rungen der Väter über unseren Text „enthalten klar und bestimmt den Gedanken, daß die Kirche auf oder durch Petrus gegründet sei, und so gegründet, daß sie bestehen werde bis zum Ende der Zeiten.“ [1]) — Der ersten Verheißung fügte Jesus mit Veränderung des Bildes eine zweite, nicht weniger bedeutungsvolle, hinzu. Durch diese wird jene näher erklärt, die Bedeutung des Petrus für die Kirche genauer bestimmt. Jesus fährt fort: ‚Ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches übergeben u. s. w.“ Der Text ist kritisch so gut gesichert als der vorhergehende. . . Die Schlüssel des Hauses David, des neuen und wahren Israel, werden anderen Händen übergeben, welche sie besser zu handhaben wissen als die alten Schlüsselhalter. Die vom Gottessohne gegründete Kirche ist eine lebendige, vom Geiste des Lebens geleitete Gemeinschaft lebendiger Menschen. . . . In die Hände des Petrus ist die Leitung und Sorge für alle gelegt, welche in diesem Hause Zuflucht und Schutz suchen. Die Uebergabe der Schlüssel ist das Zeichen für die Uebergabe des Eigenthums und der Herrschaft über ein Haus oder eine Stadt.[2]) Wer die Schlüssel hat, der entscheidet über den Ein- und Ausgang, über den Aufenthalt und die Ordnung. Die römische Braut erhielt beim Eintritt in das Haus ihres Ehemanns die Schlüssel des Hauses. Nicht der Pförtner ist daher nach antiker Vorstellung etwa das Bild, welches Christus vorschwebt, sondern Petrus erscheint als Verwalter des Hauses, welches ihm der Herr anvertraut. . . . Petrus hat einen dreifachen Schlüssel, den Schlüssel der Erkenntniß der göttlichen Lehre Jesu, den Schlüssel der Jurisdiction, welcher über die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes entscheidet, den Schlüssel des Paradieses, in welches diejenigen eingehen dürfen, welche sich seinem Urtheile unterwerfen. Diese Consequenz der obersten Machtübung wurde aber nicht erst von den Scholastikern des 15. Jahrhunderts gezogen, sondern sie findet sich bereits bei den Vätern. Um einen für alle zu nennen, führen wir eine Stelle des hl. Chrysostomus an: „Und einem sterblichen Menschen hat er die Gewalt über alles, was im Himmel ist, eingehändigt, indem er demselben die Schlüssel überreichte. Dieser hat die Kirche überall auf dem Erdkreis ausgedehnt und sie fester als

[1]) Langen, Unfehlbarkeit. S. 13.

[2]) Vgl. Sepp, Das Leben Jesu Christi. Regensburg 1860. V. 110 ff.

den Himmel gemacht.“ [1]) — Noch mehr aber zeigt die Rede bei der Mahlzeit, daß Petrus der Hirte der ganzen Heerde Christi sein wird. (Im griechischen Texte heißt es: Weide meine Lämmer . . . Leite meine Schafe . . . Weide meine Schafe.) Die Väter sind in der Beurtheilung dieses Hirtenamtes als eines Vorranges, des Primates, einstimmig. „Diesen Vorrang bestritt selbst im Orient Niemand.“ [2])

Die Protestanten erheben folgenden Einwand: Die Worte: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen“ würden nur dann für den Primat Petri angeführt werden können, wenn der Ausdruck „auf diesen Felsen“ Beziehung hätte zu Petrus. Die Worte beziehen sich aber auf Christum, welcher der „Fels“ ist und das Fundament der Kirche, außer welchem Niemand ein anderes legen kann. Die Protestanten stützen sich auf 1. Kor. 10, wo es heißt: „Der Fels aber ist Christus“ [3]), und auf den hl. Augustin, der da sagt: „Denn weil Christus der Fels ist, so ist Petrus das christliche Volk . . . . Du bist also Petrus, spricht er, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen: d. h. auf mir will ich dich aufbauen, nicht mich auf dir“ . . . .[4]) „Denn der Fels war Christus, und über diesem Fundamente sollte auch Petrus auferbauen.“ [5]) Den Grund für die Erklärung, welche Augustin gibt, finden wir in den Worten selbst, die der Kirchenlehrer den erwähnten Stellen beigefügt hat. Die Donatisten nämlich machten die Gültigkeit der sacramentalen Wirkungen von der persönlichen Heiligkeit der Spender abhängig. Nicht auf Christum war demnach die Kirche gegründet, sondern auf die Person der Spender. „Denn weil die Menschen auf Menschen auferbaut sein wollten, sagten sie: Ich nun bin des Paulus, ich aber des Apollo, und ich des Kephas, der da Petrus ist.“ Augustin betont nun, daß Christus nicht getheilt sein kann: Er ist das Fundament der Kirche, die Quelle aller Gnaden. Augustin

[1]) Homil. in Matth. 54,2.

[2]) Langen, Die Kirchenväter und das Neue Testament. Bonn 1874. S. 138. Schanz, Apologie des Christenth. Freiburg 1888. III. 304—318.

[3]) Daß es nicht angeht, unter dem Felsenfundamente Christus zu verstehen, ist schon oft nachgewiesen. Vgl. Knabenbauer, Comment. in Matth. Parisiis 1893. II 51—67. Palmieri, De romano Pontifice. Romae 1877. p. 225. sqq.

[4]) Sermo 13 de Verbis Domini.

[5]) Tract. 124 in Joan.

bemerkt ausdrücklich: „In jenem einen Apostel somit, d. i. in Petrus, der unter den Aposteln der erste war und die Leitung hatte, in welchem die Kirche, wie in einer Figur, enthalten erschien, fand sich ausgedrückt jede von beiden Arten Menschen: schwache und starke; ohne Beides besteht die Kirche nicht.“[1]) An einer andern Stelle bemerkt er: „In diesem Buche (contra epistolam Donati) habe ich an einer Stelle über den Apostel Petrus gesagt, daß auf ihn, wie auf einen Felsen, die Kirche gegründet ist. Diese Auffassung wird auch von vielen in den Versen des seligen Ambrosius gesungen, wo er über den Hahnenschrei sagt: Als der Herold des Tages (der Hahn) sang, hatte der Felsen selber, auf dem die Kirche erbaut ist, die Schuld reingewaschen.“[2]) Selbst diejenigen, welche auf das Bekenntniß Petri von der Gottheit Christi die Kirche gründen wollten, müssen zugeben, daß eben Gott, der dieses Bekenntniß dem Petrus auf die Lippen gelegt, damit nur seinen Willen ausgedrückt habe, daß auf Petrus die Kraft übergehen sollte, um als sichtbares Fundament der Kirche Gottes dazustehen. Niemand will ja die Person Petri an erster Stelle ehren, als ob er von sich aus diese Kraft erworben hätte. Nicht petra a Petro, sondern Petrus a petra. Vielmehr soll Gottes Wille darin geehrt werden, daß er das Amt, in leitender Weise die Wahrheit zu formuliren und zu dieser alle Gläubigen Christi zu verpflichten, dem Petrus übertragen und somit diesen selbst zum sichtbaren Felsen gemacht hat. Der hl. Augustin schreibt ferner: „Der Apostel Petrus vertrat, auf Grund des Primats oder Vorranges seines Apostelamts, mit einer gewissen Allgemeinheit die Person der Kirche. Denn was ihn betrifft, war er kraft seiner Natur ein einzelner Mensch, kraft der Gnade ein einzelner Christ, und kraft einer überwallenderen Gnade ein einzelner und zwar der erste Apostel. Als ihm aber gesagt worden ist: Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben, drückte er in seiner Person die ganze allgemeine Kirche aus.“[3])

Die nicht von „blindem Parteiinteresse“ irregeleiteten Protestanten geben auch zu, daß die Worte: „Du bist Petrus, und

---

[1]) Sermo 13 de Verbis Domini.

[2]) Lib. I Retract. 21.

[3]) Tract. 124 in Joan.

auf diesen Felsen" sich nur auf Petrus beziehen können.[1]) „Die Beziehung der Worte auf Jesus." sagt der Professor Bernhard Weiß, „ist ebenso ausgeschlossen, wie die auf den Glauben oder das Bekenntniß des Petrus . . . es kann nur an seine durch jenen Namen charakterisirte Person gedacht werden, auf deren eigenthümliche Begabung Jesus die hier ausgesprochene Verheißung gründet.[2]) Professor Holtzmann gibt Weiß darin vollständig Recht, daß er „mit Verwerfung aller alt- und neuprotestantischen Tendenzexegese die Verheißung auf die Person des Petrus bezieht, durch welchen mit Bezug auf 7,24.25 menschlicherseits der Bestand der Kirche gesichert scheint."[3]) „Ohne Zweifel," sagt Meyer, „wird hier dem Petrus der Primat unter den Aposteln zuerkannt, insofern Christus gerade ihn persönlich ausgezeichnet als denjenigen, dessen apostolisches Wirken, zufolge seiner hervorragenden glaubensfesten Eigenthümlichkeit, die menschlicherseits Halt und Bestand gebende Verbindung der von Jesus zu gründenden und weiter zu fördernden Gemeinde sein werde."[4]) „Diese Worte Christi," sagt Schelling, „sind ewig entscheidend für den Primat des hl. Petrus unter den Aposteln; es gehört die ganze Verblendung des Parteigeistes dazu, das Beweisende dieser Worte zu verkennen oder den Worten einen anderen als diesen Sinn unterzulegen."[5]) In Anschluß an Matth. 16,18.19 bemerkt Professor Philipp Schaff: „Der Sinn der Stelle ist mithin der: Ich bestimme dich als

[1]) Die Verlegenheit des Protestantismus dieser Verheißung gegenüber offenbart sich so recht drastisch in der frivolen Behauptung einiger Protestanten, die betreffenden Worte seien später in's Evangelium eingeschmuggelt worden! So in neuerer Zeit Holtzmann (Zeitschr. für wissensch. Theologie. 1878. S. 111 ff.), Harnack (Zeitschr. für Kircheng. IV. 471 u. Lehrb. der Dogmengesch. Freiburg 188, I. 69) und A. Resch (Außercanon. Paralleltexte zu den Evangelien in: Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchristl. Litteratur, herausg. von Gebhardt und Harnack. Leipzig 1894. Bd. X. Heft 2. Eine gründliche Widerlegung dieser albernen Theorie siehe bei Kneller, Stimmen aus Maria Laach. Freiburg 1896. Heft 2, S. 129 ff., Heft 3, S. 288 ff., Heft 4, S. 375 ff.

[2]) Weiß, Das Matthäusevangelium und seine Lucasparallelen. Halle 1876. S. 393.

[3]) Zeitschr. für wissensch. Theol. Herausg. von Hilgenfeld. Leipzig 1878. S. 115.

[4]) Meyer, Krit.-exeg. Handb. über das Evang. des Matthäus. Göttingen 1876 zu Matth. 16,18.19.

[5]) Schelling, Philosophie der Offenbar. Stuttgart 1858. II. 301.

den lebendigen Zeugen und Träger dieser von dir soeben bekannten Fundamentalwahrheit, zum hauptsächlichsten Werkzeug bei der Gründung meiner unzerstörbaren Kirche, und rüste dich mit der Vollmacht ihrer Leitung unter mir, dem Baumeister und Herrn der Kirche, aus. Damit bezeichnet der Herr also den Amtscharakter dieses Apostels und prophezeit ihm seine zukünftige Stellung in der Kirchengeschichte . . . Petrus ist ohne Frage die wichtigste Persönlichkeit der Kirche und behauptet eine Superiorität, welche ihm durch seine natürlichen Fähigkeiten, sowie durch das prophetische Wort des Herrn so klar angewiesen war und durch so viele Thatsachen der Apostelgeschichte bestätigt wird, daß nur *blindes Parteiinteresse* die Leugnung derselben erklären, aber keineswegs rechtfertigen kann." [1])

Der Apostel Petrus hat auch gleich von Anfang an den Primat ausgeübt; er veranstaltet und leitet die Wahl des Apostels Mathias, predigt zuerst öffentlich das Evangelium, nimmt die ersten Christen in die Kirche auf, verhängt über Ananias und Saphira die erste kirchliche Strafe, spricht den Bann über Simon, den ersten Häretiker, aus, schließt den Erstlingen aus dem Heidenthum die Kirche auf und führt auf dem Apostelconcil den Vorsitz. Er thut dieses alles nicht im Auftrage der Apostel oder der Gemeinde, sondern im Bewußtsein der ihm von Christus verliehenen Primatialgewalt. Die anderen Apostel haben ihm diesen Vorrang auch zuerkannt. In den vier Apostelkatalogen (Matth. 10; Marc. 3; Luc. 6; Apg. 1;) ist Petrus *immer*, also nicht zufällig, sondern absichtlich, an erster Stelle aufgeführt. Da er weder der Lieblingsjünger Jesu noch dem Alter oder der Berufung nach der älteste Jünger war, so kann seine ständige Bevorzugung nur in der hierarchischen Rangordnung ihren Grund haben.

Der dem hl. Petrus verliehene Primat ist ein Primat der Jurisdiction und Autorität [2]), nicht bloß des Ranges oder der Ehre. Der Wortlaut der Bibeltexte läßt keine andere Deutung zu. Zu Petrus allein spricht der Herr an den drei erwähnten Hauptstellen (Matth. 16,18; Luc. 22,23; Joh. 21,17).

---

[1]) Schaff, Gesch. der apostol. Kirche. 2. Aufl., Leipzig 1854. S. 359.

[2]) Obwohl die höchste, ist der Papst doch nicht die einzige Gewalt in der Kirche. Auch die Bischöfe besitzen *jure divino* (aus göttlichem Recht) eine ordentliche Jurisdictions- und Regierungsgewalt. Denn vermöge der Anordnung Christi geht das allen Aposteln gemeinsame

Dem Irrthum der Novatianer und Montaniſten gegenüber, welche leugneten, daß die Kirche die Gewalt habe, gewiſſe ſchwere Sünden zu erlaſſen, erklärten die Väter, die Schlüſſel ſeien nicht bloß der Perſon Petri gegeben, ſo daß mit ſeinem Tode auch ſeine Gewalt erloſchen wäre, ſondern zum Beſten der Kirche und daher eine bleibende Gewalt, die auf ſeine Nachfolger übergehe.

Der Primat des hl. Petrus ſoll nach dem Willen Jeſu zu allen Zeiten fortbeſtehen. So lange nämlich ein Gebäude ſtehen ſoll, muß vor allem das Fundament bleiben, auf welchem es ruht. Aus den Verheißungen Chriſti („Ich werde bei euch bleiben bis zum Ende der Zeiten" u. ſ. w.) geht hervor, daß die Kirche fortbeſtehen ſoll, mithin auch die Verfaſſung, die Chriſtus ihr gegeben hat und ohne welche ſie nicht mehr die Kirche Chriſti ſein würde, folglich auch der Primat als urſprünglicher Beſtandtheil ihrer Verfaſſung. Da Petrus nicht in eigener Perſon allzeit fortlebt, ſo muß er in ſeinen Amtsnachfolgern ſtets fortleben.[1]) Die Inhaber des römiſchen Stuhles Petri ſind die römiſchen Biſchöfe, die als ſeine Nachfolger im Amte auch ſtets als ſeine Nachfolger in dem apoſtoliſchen Primate von der Kirche anerkannt wurden. Seit Nero, der den erſten römiſchen Biſchof tödten ließ, haben Menſchen in allen Jahrhunderten den römiſchen Stuhl umzuſtürzen oder ſeine Autorität zu untergraben geſucht, aber alle menſchliche Macht iſt dieſer Aufgabe unterlegen.

„Wo Petrus iſt, da iſt auch die Kirche", lautet das berühmte Wort des hl. Ambroſius. Wer die Cathedra Petri, auf welcher die Kirche gegründet iſt, verläßt, darf ſich nicht zutrauen, daß er in der Kirche ſei.

Schon frühzeitig finden wir Anzeichen für die hervorragende Stellung des römiſchen Biſchofes. Papſt Clemens (91—100) erinnerte die Gemeinde zu Korinth ernſtlich an ihre Pflicht,

---

apoſtoliſche Amt auf ſie über. „Geht hin, und lehret alle Völker . . . . Und lehret ſie Alles halten, was ich euch befohlen habe; und ſiehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt." (Matth. 28, 19—20.) An der Regierung der Kirche nehmen ſie theil durch berathende und beſchließende Stimme auf allgemeinen Concilien. Nicht nur einzeln, ſondern auch in ihrer Vereinigung (in oder außer dem Concil) ſtehen ſie unter dem Papſte als dem Hirten der Hirten.

[1]) Die wichtigſten Beſtimmungen der Kirche betr. den Primat des Papſtes ſind jene des Concils von Florenz (Sess. XXV.) und des Concils des Vaticans (Const. de ecclesia Chr. Jesu).

als er erfahren hatte, daß Streitigkeiten ausgebrochen seien. Der hl. Ignatius[1]) preist nicht nur die römische Kirche wegen ihrer großen Vorzüge in der Tugend und Lehre, sondern er bezeichnet sie auch in seiner Adresse des Römerbriefes als „die Vorsteherin des Liebesbundes". Mit Anspielung auf den Brief des hl. Clemens sagt er, die römische Kirche habe andere gelehrt (3,1). Der hl. Irenäus sagt: „Denn mit dieser (römischen) Kirche muß jede Kirche wegen ihres höheren Vorranges übereinstimmen, d. h. die Gläubigen von überall her, weil in ihr immer von denjenigen, welche von allen Seiten her sind, die apostolische Tradition bewahrt worden ist."[2]) Der hl. Cyprian hat nicht bloß den Primat des römischen Bischofes bezeugt[3]), sondern auch in Verbindung mit der Einheit der Kirche wissenschaftlich begründet. Der römische Stuhl ist ihm die Cathedra Petri; die römische Hauptkirche ist das Princip der Einheit der ganzen Kirche.[4]) „Dem Petrus nämlich, über welchem der Herr die Kirche baute und von welchem aus er den Ursprung der Einheit errichtete und zeigte, gab er zuerst die Gewalt."[5]) Der hl. Ambrosius wahrt der römischen Kirche als der ersten des Abendlandes die Entscheidung in Streitigkeiten.[6]) Der hl. Hieronymus schreibt an den Papst Damasus: „Indem ich Christus folge, verbinde ich mich mit deiner Heiligkeit, d. h. mit dem Stuhle Petri; ich weiß, daß auf diesen Felsen die Kirche gegründet ist. Wer immer außerhalb dieses Hauses das Lamm verzehrt, wird in der Sintfluth zu Grunde gehen. Wer mit dir nicht sammelt, der zerstreut."[7]) Die orientalische Kirche sagt in ihrem Schreiben an Papst Symmachus: „Täglich belehrt dich der Apostel, daß du weiden sollst die Schafe, die dir auf der ganzen

---

[1]) Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius, Mainz 1880. S. 65 ff. Vgl. Funk, Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen. Paderborn 1897. S. 2—12.

[2]) Adv. Haer. III 3,2. Vgl. Funk, l. c. S. 12—23.

[3]) Der Protestant Schenkel sagt: „Von Cyprian ist der Primat des römischen Bischofssitzes über alle übrigen . . . unumwunden anerkannt." Realencyclop. für protest. Theol. VII. 566.

[4]) Epist. 59,14; 43,5; 55,8.

[5]) Epist. 73,7.

[6]) Epist. 11,4.

[7]) Epist. 15(57),2. Näheres über den Primat des römischen Bischofs im 4. und 5. Jahrh. siehe bei Blötzer im Kirchenlexikon. Freiburg 1895. IX. 1403 ff.

Welt anvertraut sind."[1]) Julius I. schrieb an die Eusebianer, welche den hl. Athanasius auf einer Synode zu Antiochien (340) abgesetzt hatten: „Wißt ihr nicht, daß es Gewohnheit ist, zuerst an uns zu schreiben, damit von hier, wie es gerecht ist, entschieden werden kann? Wenn daher ein derartiger Verdacht gegen einen Bischof aufgekommen war, so hätte es an unsere Kirche berichtet werden sollen."[2]) Dazu bemerkt Sokrates: „Auch Julius, der Bischof in Rom, war nicht anwesend, und Niemand vertrat seine Stelle. Gleichwohl befiehlt ein kirchlicher Canon, daß die Kirchen keine Gesetze geben dürfen ohne Einwilligung des römischen Bischofes."[3]) Die Synode von Sardika (344) erkennt an, daß die Bischöfe aus allen Provinzen dem Papste, d. i. dem Stuhle Petri, ihre Berichte erstatten.[4]) Bonifatius I. schreibt, daß die größten Kirchen des Orients in wichtigen Angelegenheiten stets den römischen Stuhl befragten.[5]) Durch Kaiser Valentinian III. kam der Primat in die Gesetzessammlung.[6])

[1]) Mansi, Conciliorum nova et ampl. collectio. VIII. 221. Cyril. Epist. 11.

[2]) Athan. Apol. c. Arian. c. 35.

[3]) II. 8,27. Sokrates hat im fünften Jahrhundert die Kirchengeschichte von Eusebius († 340) fortgesetzt.

[4]) Hefele, Concilieng. Freiburg. 2. Aufl. I. 569 ff.

[5]) Epist. 16,6.

[6]) Näheres bei Rothensee, Der Primat des Papstes in allen christlichen Jahrhunderten, herausgegeben von Dr. Räß und Dr. Weis. 3 Bde. Mainz 1836—1838. Die Litteratur über den päpstlichen Primat ist fast unübersehbar. Zwei Sammelwerke ermöglichen einigermaßen eine Uebersicht. Das erste ist die 20 Großfoliobände umfassende Bibliotheca maxima Pontificia Rocaberti's, Rom 1695—1699. Das zweite hat den Titel: Romanus Pontifex tanquam Primus ecclesiae et Princeps civilis e monumentis omnium saeculorum demonstratus. Auctore Aug. de Roskovany. Nitriae 1867—1879, 16 voll. Siehe auch Bouix, Tractatus de papa. Paris 1868—1870. 3 voll; Schneemann, Der Papst, das Oberhaupt der Gesammtkirche. Freiburg 1867; Hettinger, Die kirchliche Vollgewalt des apostolischen Stuhles. Freiburg 1873. Luke Rivington (The primitive Church and the See of Peter, London 1894) gibt eine vorzügliche Apologie des Primates in den ersten Jahrhunderten der Kirche gegen die neuesten Angriffe der Anglicaner. Hagemann, Die Römische Kirche und ihr Einfluß auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg 1864. S. 57 ff., 678ff. Dr. Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit. Freiburg 1882. S. 522—577. Schmid, Petrus in Rom. Luzern 1892. I—XLIX.

XII.

Die Unfehlbarkeit des Papstes.

Daß Gott das Wort seiner Offenbarung nicht, wie der Protestantismus und der Rationalismus behaupten, der subjectiven Auslegung des Einzelnen unterwarf, sondern einer von ihm bevollmächtigten Autorität anvertraute, entspricht der Würde dieses göttlichen Wortes und der Majestät seines Urhebers. Wenn schon die Würde eines menschlichen Gesetzgebers und eines menschlichen Gesetzes es erheischt, daß der Gesetzgeber sein Gesetz nicht der Willkür der Unterthanen und Parteien Preis gebe, sondern durch wohlgeordnete richterliche Behörden schütze: wie viel mehr verlangt es die Majestät Gottes und seines Wortes, daß der göttliche Gesetzgeber dieses höchste Gesetz der Wahrheit, der sich jede erschaffene Vernunft zu unterwerfen verpflichtet ist, nicht der Willkür der menschlichen Vernunft und den Leidenschaften der Parteien überantworte, sondern zu seiner unverbrüchlichen Reinhaltung und autoritativen Geltendmachung ein unantastbares Lehr- und Richteramt einsetzte. Deshalb schuf auch Gott in seiner Kirche eine einheitliche und allgemeine, sichtbare und lebendige, unfehlbare und unvergängliche Autorität. Die Lehr- und Richtergewalt in Glaubenssachen steht nur dem von Christus in Petrus und den Aposteln eingesetzten Lehramt zu.

Nach katholischer Lehre ist von allen Christgläubigen festzuhalten, daß der römische Papst „der Nachfolger des Apostelfürsten Petrus und der wahre Statthalter Christi, das Haupt der ganzen Kirche und aller Christen Vater und Lehrer, und daß ihm im hl. Petrus die volle Gewalt, die gesammte Kirche

zu weiden, zu leiten und zu regieren, von unserem Herrn Jesus Christus übertragen sei . . . Nach der Anordnung des Herrn hat deshalb die römische Kirche über alle anderen den Vorrang der ordentlichen Amtsgewalt inne; diese wahrhaft bischöfliche Jurisdictionsgewalt des römischen Papstes ist eine unmittelbare, welcher gegenüber die Hirten und Gläubigen jeglichen Ritus und Ranges, sowohl jeder einzelne für sich, wie alle insgesammt, die Pflicht hierarchischer Unterordnung und wahren Gehorsams haben, nicht allein in Sachen des Glaubens und der Sitten, sondern auch in Sachen der Disciplin und Regierung der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche, sodaß, indem die Einheit sowohl der Gemeinschaft als desselben Glaubensbekenntnisses bewahrt bleibt, die Kirche Christi eine Heerde ist unter einem höchsten Hirten." [1])

Gegenstand der Unfehlbarkeit sind 1) das ganze, in Schrift und Tradition enthaltene Offenbarungsdepositum, welches Christus der Kirche übergeben hat; 2) alle nicht förmlich und unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten und Thatsachen, ohne deren untrügliche Kenntniß die Kirche das Glaubensdepositum weder treu bezeugen, noch richtig erklären, noch gegen Irrlehren wirksam vertheidigen kann; 3) auch die sogen. dogmatische Thatsache, d. h. der objective (orthodoxe oder häretische) Sinn eines dogmatischen Textes.

Christus hat den Aposteln und ihren Nachfolgern als Verkündern seiner Lehre die Unfehlbarkeit verheißen. „Und ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster geben, damit er in Ewigkeit bei euch bleibe, den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, denn sie sieht ihn nicht und kennt ihn nicht. Ihr aber werdet ihn erkennen; denn er wird bei euch bleiben und in euch sein" (Joh. 14,16—17). „Der hl. Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, derselbe wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe" (Joh. 14,26). „Wenn aber jener Geist der Wahrheit kommt, derselbe wird euch alle Wahrheit lehren" (Joh. 16,13). Christus selbst sichert seinen Aposteln seinen immerwährenden Beistand zu: „Lehret sie (alle Völker) alles halten, was ich euch befohlen habe, und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt" (Matth. 28,20).

---

[1]) Conc. Vatic. Const. Pastor aetern. c. 3.

Er hat seiner auf Petrus wie auf einen Felsen gebauten Kirche verheißen, daß „die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden"; sie wäre aber überwältigt, sobald sie auch nur in einem Puncte von dem wahren Glauben abfiele. Ihre Einheit und ihre Katholicität im Glauben könnte nicht bestehen ohne eine untrügliche Autorität, welcher sich alle in gleicher Weise unterwerfen müssen. Was wäre von ihrer Heiligkeit zu halten, wenn sie durch Irrlehren die Seelen verderben könnte, was von ihrer Apostolicität, wenn sie der Abweichung von der Apostellehre fähig wäre?[1])

Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes ergibt sich aus dem Wesen und dem Zwecke des Primates. Als höchste, in letzter Instanz entscheidende Autorität ist der Primat ebenso nothwendig unfehlbar, da sonst mit seiner Entscheidung nichts entschieden sein würde. Schon in den ersten Jahrhunderten wurde die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes stets von der Kirche anerkannt. Manche Irrlehren wurden nur vom römischen Stuhle, ohne allgemeines Concil, verurtheilt und doch von der ganzen Kirche als Häresien angesehen. Dem Papste wurde die Prärogative der Unfehlbarkeit durch mancherlei officielle kirchliche Handlungen und Entscheidungen zuerkannt, namentlich 1) durch Annahme der berühmten Glaubensformel des Papstes Hormisdas von Seiten der orientalischen und der ganzen Kirche (689 zu Constantinopel), 2) durch das zweite Lyoner Concil (1274), 3) durch das Florentinische Unionsdecret (1439).

Man kann die Geschichte des Dogmas der Unfehlbarkeit in drei Perioden eintheilen. „Die erste Periode war die Periode des einfachen, nicht zweifelnden Glaubens, daß der Nachfolger des Petrus durch die göttliche Verheißung eine besondere Festigkeit im Glauben erhalten hat. Die zweite ist eine Periode der Analyse und Controverse, hervorgerufen durch das große abendländische Schisma, aus welchem der Gallicanismus innerhalb der Kirche hervorgegangen ist und aus diesem der Anglicanismus. Die dritte ist die Periode der Definition, in welchem der einfache Glaube der ersten Periode definirt wurde mit der Prä-

[1]) Ausführliches über den Beweis des höchsten und unfehlbaren Lehr- und Richteramtes des Papstes aus der hl. Schrift siehe bei Dr. Heinrich, Dogmatische Theologie. Mainz 1882. II. 257—298. Traditionsbeweis S. 298—418.

cision des Begriffes und der Worte, welche die Analyse und Controverse erreicht haben." [1])

Es liegen auch aus den ersten Jahrhunderten eine Reihe von Zeugnissen der ersten Päpste vor, in welchen das Privilegium der Unfehlbarkeit schon formell geltend gemacht wird. Julius I. schreibt an die Eusebianer: „Was ich vom hl. Petrus empfangen habe, das erkläre ich euch." [2]) Innocenz I. (417) lobt die Afrikaner, die sich in zweifelhaften Fällen an den römischen Stuhl wenden. „Besonders wenn es sich um einen Gegenstand des Glaubens handelt, erachte ich, daß alle unsere Brüder und Mitbischöfe nur an Petrus, d. i. an den Urheber dieses Namens und Ehrenranges, berichten dürfen." [3]) Xystus III. schrieb (433) an den Patriarchen Johann von Antiochien: „Du hast es an dem Ausgange dieser Angelegenheit erfahren, was es bedeutet, mit uns einer Gesinnung zu sein. Der hl. Apostel Petrus überlieferte, was er empfangen, an seine Nachfolger. Wer wollte sich von seiner Lehre trennen, da ihn der Lehrmeister selbst als den ersten unter den Aposteln belehrte?" Der hl. Leo bemerkt: „Die Festigkeit jenes Glaubens, welche im Fürsten der Apostel gelobt worden ist, ist eine immer dauernde; und wie das bestehen bleibt, was Petrus von Christus geglaubt hat, so bleibt das bestehen, was Christus in Petrus eingesetzt hat." . . . „Es bleibt also die Anordnung der Wahrheit, und der hl. Petrus hat das übernommene Steuerruder der Kirche nicht verlassen, denn er verharrt in der empfangenen Felsenstärke. . . . In der ganzen Kirche spricht Petrus: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigeu Gottes", und jegliche Zunge, welche den Herrn bekennt, ist durch dieses Wortes Lehrgewalt geweiht. Dieser Glaube entreißt der Welt und verleibt dem Himmel ein, gegen ihn sind die Höllenpforten ohnmächtig. So sehr hat ihn Gott gefestigt, daß ihn niemals ketzerische Bosheit, niemals heidnischer Trug besiegen kann." — Felix II. schreibt (483) an den Kaiser Zeno: „Ist es nicht mein Glaube, welchen als den allein wahren und durch keinen Widerspruch zu bewältigenden der Herr selbst bezeichnet, der seiner auf meinem Stuhle zu gründenden Kirche die Verheißung gegeben hat, daß die Pforten der Hölle sie nie

[1]) Schanz, Apolog. des Christenthums. Freiburg 1888. III. 363.
[2]) cf. Athan. Contr. Arian. c. 21—35.
[3]) Epist. 31,2.

überwältigen?" Und Gelasius bemerkt: „Der apostolische Sitz will gar sehr verhüten, daß das ruhmreiche Bekenntniß des Apostels, die reine Wurzel des Glaubens, durch irgend eine Schlechtigkeit, durch irgend eine Ansteckung befleckt werde. Denn sollte, was Gott abwenden wolle, was wir zuversichtlich für unmöglich halten, etwas Derartiges geschehen, welchem Irrthum könnten wir ferner noch widerstehen oder mit welchem Rechte könnten wir von Jemanden Besserung verlangen?"[1]) Das Bekenntniß des Papstes Hormisdas (516), welches von vielen Bischöfen unterschrieben und auf dem achten allgemeinen Concil zur Bedingung der Theilnahme gemacht wurde, lehrt, daß die dem Petrus gegebene Verheißung der Glaubensfestigkeit durch den Erfolg bestätigt worden sei; „denn auf dem apostolischen Stuhle wurde immer die Religion unbefleckt bewahrt." Alle, die davon abweichen, werden anathematisirt. Der Schluß lautet: „Daher folgen wir, wie gesagt, in allem dem apostolischen Stuhle und verkündigen seine Satzungen; ich hoffe, daß ich mit euch in der einen Gemeinschaft, welche der apostolische Stuhl verkündet, zu sein verdiene, in welchem die unversehrte und wahrhaftige Festigkeit der christlichen Religion beruht."[2]) Dieses Bekenntniß des Papstes Hormisdas erkennt allerdings eine „geschichtliche Thatsache" an (Hase), aber auch eine „dogmatische Nothwendigkeit", da es ausdrücklich die Thatsache auf die Worte Christi stützt: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen" u. s. w. Papst Agatho schrieb (680) an den Kaiser Constantin Pogonatus: „Dies sei die apostolische und evangelische Ueberlieferung, welche die apostolische (römische) Kirche festhalte, dies habe der hl. Geist durch die Apostelfürsten gelehrt, dies habe der hl. Petrus überliefert, unter dessen Schutz diese apostolische (römische) Kirche nie vom Wege der Wahrheit abgewichen sei. Dies sei die wahre Glaubensregel, welche die apostolische Kirche, die Mutter des Kaiserreiches, im Glück und Unglück stets festgehalten habe, sie, die durch Gottes Gnade vom Wege der apostolischen Tradition nie abirrte und den häretischen Neuerungen nie unterlag. Wie sie die eine Lehre von Anfang an von dem Apostelfürsten empfing, so bleibt sie bis an's Ende unverfälscht,

[1]) Epist. 26,27; 42,1.

[2]) Hefele, Conciliengesch. Freiburg 1875. II. 673.

gemäß der Verheißung des Herrn: „Petrus . . . ich habe für dich gebetet, daß sich dein Glaube nicht verliere; wenn du einst bekehrt bist, so stärke deine Brüder.“ (Luc. 22,31 f.)[1]) Zu diesem Schreiben bemerkt der Geschichtsforscher Hefele: „In diesem Schreiben sind drei Puncte ganz besonders beachtenswerth: 1. Die Sicherheit und Klarheit, womit Agatho die orthodoxe dyotheletische Lehre darstellt; 2. der Eifer, womit er die Unfehlbarkeit der römischen Kirche wiederholt ausspricht, und 3. die mehrfach stark hervorgehobene Versicherung, daß alle seine Vorfahren an der rechten Lehre festgehalten und den Patriarchen von Constantinopel im richtigem Sinne Mahnung ertheilt hätten.“[2]) Die Deputirten des Papstes brachten ein zweites Actenstück nach Constantinopel: das Synodalschreiben des römischen Concils (680). Das Schreiben war vom Papste und 125 Bischöfen unterzeichnet. „Sie danken den Kaisern (dem Kaiser Constantin Pogonatus und seinen beiden Brüdern Heraclius und Tiberius) für ihre Bemühung, dem wahren Glaubn zum vollen Glanze zu verhelfen, und hoffen, es werde der Regierung des Kaisers das seltene Glück beschieden sein, daß durch sie das Licht „unseres katholischen und apostolischen wahren Glaubens (des römischen) in der ganzen Welt leuchte, welches Licht, aus der Quelle alles Lichtes stammend, durch die Apostelfürsten Petrus und Paulus und ihre Schüler und apostolischen Nachfolger bis auf den gegenwärtigen Papst bewahrt wurde, durch keine häßliche Finsterniß des häretischen Irrthums verdunkelt, noch durch die Nebel der Falschheit beschmutzt, noch durch häretische Schlechtigkeiten zwischenhinein wie durch finstere Nebel umschattet.“[3])

Das Lob, welches die lateinischen Kirchenväter[4]) der römischen Kirche wegen der Reinheit ihres Glaubens spenden, bezieht sich vor Allem auf den Bischof dieser Gemeinde. Auch die griechischen Kirchenväter[5]) verehren die römische Kirche als „den geistigen und irrthumsfreien Mittelpunct der Kirche“. Auf der Lateran-

---

[1]) Hefele, Concilieng. Freib. 1877. III. 255—256.
[2]) Hefele, l. c. III. 257.
[3]) Hefele, l. c. S. 257—258.
[4]) Iren. Adv. haer. III., 3,2. Cypr. Ep. 59,14; 43,5. Ambros. Ep. 11,4. Hier. Adv. Ruf. 1,4 Ep. 63. Aug. Sermo 120 (Mai, Nov. Bibl. I. 273). Ep. 194,1; 105,6. Sermo 131.10 Ep. 190, 6,23; 53,1.3.
[5]) Epiphan. Ancor. c. 9. Greg. Naz. De vita V. 562—572. Theodoret. Ep. 116. Ephr. Encom. in Petr.

synode vom Jahre 649 sagt Bischof Stephanus von Dor: „. . . Wegen des Primates der römischen Kirche hat mich schon Erzbischof Sophronius von Jerusalem nach Rom gesandt, um über die Irrlehren jener Männer (Theodor von Pharan, Cyrus, Sergius) Meldung zu machen und ihre Verwerfung zu betreiben. Auf dem Calvarienberg hat er mich mit feierlichem Schwur dazu verpflichtet, und ich habe diesen Auftrag sogleich und getreu vollzogen. Heute erscheine ich zum dritten Male vor dem apostolischen Stuhle, um die Verwerfung jener Irrthümer zu erbitten . . ."[1])

Waren in den ersten Jahrhunderten die Aussprüche über die Indefectibilität des Glaubens im römischen Stuhle allgemeiner gehalten, auf die „Säule des orthodoxen Glaubens", auf den „Felsen, an welchem alle Häresien zerschellen", bezogen, so wurde doch bald die Unfehlbarkeit des Papstes als solche bestimmter hervorgehoben. Der heilige Bischof Aldhelm von Sherborne in England († 709) sagt: „Vergebens rühmt sich der des katholischen Glaubens, der das Dogma und die Regel des hl. Petrus nicht befolgt; das principaliter in Christus und infolge davon (sequenter) in Petrus ruhende Fundament der Kirche und Firmament des Glaubens wird niemals durch Stürme zum Wanken gebracht werden . . . Dem Petrus sanctionirte die Wahrheit das Priviligium über die Kirche."[2]) Auf die Aufforderung Hinkmar's übernahm Bischof Aeneas von Paris († 870) die Vertheidigung der Abendländer gegen Photius. In der Einleitung seiner Schrift[3]) sagt er, während Constantinopel schon häretische Bischöfe gehabt habe, habe sich nach göttlicher Fügung nie eine solche Schmach ereignet auf dem römischen Stuhle, daß ein Häresiarch ihm vorstand, den der Apostelfürst mit seinem Blute heiligte. „Sind nicht von dem Stuhle des Apostelfürsten Petrus, der römischen Kirche, theils durch Petrus, theils durch seine Nachfolger die Irrthümer aller Häretiker zurückgewiesen, überführt und überwunden und die Herzen der Brüder in dem Glauben des Petrus, der bis jetzt nicht verloren ging und nie verloren gehen wird, gestärkt worden?"

Die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes, an welche man früher schon glaubte, fand im 13. Jahrhundert eine

[1]) Hefele, Concilieng. Freib. 1877. III. 216.
[2]) Epist. 1.
[3]) Liber contra objectiones Graecorum. (Migne CXXI, 685 sq.)

weitere Ausbildung und Begründung. Der hl. Thomas von Aquin stellt diese Lehre in einer für die ganze Folgezeit grundlegenden und entscheidenden Bestimmtheit und Vollendung dar. Thomas[1]) und seine Schüler bezeichnen genau die Grenzen und den Umfang der Unfehlbarkeit. Turrecremata betrachtet das unfehlbare Lehramt als eine nothwendige Ergänzung des obersten Hirtenamtes, als eine wesentliche Bedingung der Einheit des Glaubens in der Kirche. Die Spätscholastiker (Bellarmin, Suarez u. s. w.) bezeichnen die Lehre von der Unfehlbarkeit der Sprüche ex cathedra als „katholische Wahrheit". Da gewöhnlich die „Schule von Paris" als Sitz der entgegengesetzten Richtung genannt wird, sei hier ein Urtheil des Peter von Marca, Erzbischofs von Toulouse, ernannten Erzbischofs von Paris, erwähnt, das aus der Zeit der gallicanischen Freiheiten stammt. Derselbe schreibt im Jahre 1662: „Die der Unfehlbarkeit des Papstes günstige Meinung wird einmüthig in Spanien, Italien und allen übrigen Provinzen der Christenheit gelehrt, so daß jene Meinung, welche man als die der Pariser Schule bezeichnet, zu denjenigen zu rechnen ist, welche bloß geduldet sind. . . . Die Autorität, in Sachen des Glaubens einen unfehlbaren Ausspruch zu thun, wird den römischen Päpsten von allen Universitäten einstimmig zuerkannt, mit Ausnahme der alten Sorbonne." Ja, selbst da werde sie neuestens vertheidigt. Die Schreiben des französischen Klerus an Innocenz X. und Alexander VII. (1655—1660) in der jansenistischen Angelegenheit bilden durch die unbedingte Anerkennung der Unfehlbarkeit einen eigenthümlichen Contrast zu den späteren, von Ludwig XIV. erzwungenen gallicanischen Artikeln (1682).

Bezugnehmend auf die Zeugnisse aus der hl. Schrift und der Ueberlieferung hat das Vaticanische Concil als ein göttlich geoffenbartes Dogma erklärt, „daß der römische Papst, wenn er vom Lehrstuhl aus spricht (ex cathedra)[2]), d. h. seines Amtes

[1]) S. Theol. II, 2 qu. 1. C. Gentil. 4,76.

[2]) „Ohne hier den cathedralen Charakter im Einzelnen zu untersuchen, wollen wir zu einiger Orientirung über das Material die für die Dogmatik wichtigeren Decrete der Päpste kurz namhaft machen. Es sind: die Decrete Stephan's I., des Liberius und Siricius im Ketzertaufstreit; die Anathematismen des Damasus gegen die Macedonianer und Apollinaristen; die Decrete Innocenz' I. über die canonischen Schriften, die Ketzertaufe, die Firmung und die letzte Oelung; der Brief Cölestin's I. gegen die Semipelagianer; desgl. das Schreiben

als Hirte und Lehrer aller Christen waltend, kraft seiner höchsten apostolischen Autorität über eine von der gesammten Kirche festzuhaltende Lehre über Glauben oder Sitten entscheidet, durch den göttlichen Beistand, der ihm im hl. Petrus verheißen wurde, jene Unfehlbarkeit besitzt, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Entscheidung einer Lehre über Glauben und Sitten ausgerüstet wissen wollte, und daß deshalb derartige Entscheidungen des römischen Papstes aus sich selbst, nicht aber durch die Zustimmung der Kirche, unabänderlich seien".

Bonifaz' II. an Cäsarius von Arles; das dogmatische Schreiben Leo's des Großen gegen die Priscillianisten, und dessen dogm. Schreiben gegen die Eutychianer an Flavian Cpt.; das Decret des Gelasius über die canon. Bücher und die Apokryphen, desgl. über den Primat; die Formel des P. Hormisdas über die höchste Lehrautorität des apostol. Stuhles und die christolog. Häresien, wiederholt von den BB. des Orients und auf d. Cpt. IV, Act. 1, von den Griechen und Lateinern unterschrieben, die Entscheidungen des Hormisdas und Johann II. über die Formel: Unus de Trinitate crucifixus est; das dogmatische Schreiben Agatho's und der römischen Synode ad Imperatores gegen den Monotheletismus; das Schreiben Hadrian's I. gegen Adoptianismus und priscillianistische Irrlehren; das Schreiben Leo's IX. an Michael Cärularius und Leo Acridanus; das Decret Paschalis' II. über die von Häretikern Ordinirten; verschiedene Decrete Alexander's III. über Taufe, Eucharistie, Ehe; das Decret Lucius' III. gegen die Albigenser; eine Reihe von Decreten Innocenz' III., namentlich über Taufe, Ehe und Ordo; das Decret Honorius' III. über die Materie der Eucharistie; das Schreiben Gregor's IX. von 1233 an die Pariser Theologen; die Verurtheilung der Irrthümer des Wilhelm von St. Amour durch Alexander IV.; Bonifaz' VII. Bulle Unam sanctam; die Verurtheilungen der Irrlehren der Fraticellen, des Johannes von Polliaco, des Marsilius Patavinus und Johannes de Janduno, des Ekkard durch Johannes XXII.; das Decret Benedict's XII. über die visio beata; die Verurtheilung der Irrthümer des Nicolaus de Ultricuria durch Clemens VII.; die Verurtheiluug der Irrthümer des Dionysius Soulechat aus der Secte der Fraticellen durch Urban V.; die Verwerfung der Irrthümer des Johannes von Latone bezüglich der Eucharistie durch Gregor XI.; die Verwerfung der Irrthümer des Raimundus Lullus durch Gregor XI. und Paul IV.; die Bulle Pius' II. gegen die Appellation vom Papste an ein allgemeines Concil; die Verurtheilung der Irrthümer des Petrus von Osma durch Sixtus IV.; desselben Constitution Grave nimis über die unbefleckte Empfängniß; die Verurtheilung der Irrthümer des Picus von Mirandola durch Innocenz VIII.; die Bulle Pastor aeternus Leo's X. über die Autorität des Papstes; desselben Bulle Exurge gegen die Irrthümer Luther's; die Constitution Paul's IV. gegen die Socinianer; die Bulle Pius' V. Ex omnibus afflictionib. gegen Bajus; neu bestätigt durch Gregor XIII. und

Der Papst ist *nicht unfehlbar an sich*, sondern nur, wenn er in seiner Eigenschaft als Lehrer aller Christen seine höchste Lehrgewalt zur Entscheidung einer von der gesammten Kirche festzuhaltenden, den Glauben oder die Sitten betreffenden Lehre ausübt.[1]) Daraus ist auch ersichtlich, was von den gehässigen Schmähungen zu halten ist, welche die Bosheit oder die Unwissenheit vieler Protestanten gegen die Person des „Unfehlbaren" im Vatican tagtäglich erfinden.

Urban VIII.; die Bullen Super speculam Pius' V., Paul's V. Regis pacifici; Gregor's XV. und die Constit. Sollicitudo omn. Ecclesiar. Alexander's VII. über die unbefleckte Empfängniß Mariä; die Verurtheilung der Lehre von einem doppelten sichtbaren Haupte der Kirche durch Innocenz X.; die Verurtheilung der 5 Sätze des Jansenius durch Innocenz X. (Const. Cum occasione), Alexander VII. (Ad sanctum B. Petri Sedem und Regiminis Apostolici) und Clemens' VI. (Vineam Dni); das Decret Alexander's VII. über die unvollkommene Reue; die von Innocenz XI. verworfenen Propositionen berühren zum Theil auch dogmatische Fragen; die Verwerfung der Irrlehren des Molinos durch Innocenz XI. (Const. Coelest. Pastor); die durch Decrete Alexander's VII. vom 24. August und 7. December 1690 verworfenen Sätze betreffen zum größten Theil dogmatische Irrthümer der Jansenisten; die Verwerfung der gallican. Artikel durch Innocenz XI. und Alexander VIII. u. s. w.; die Verwerfung der Irrthümer über die vollkommene Liebe durch Innocenz XII. (Cum alias); die Bulle Unigenitus Clemens' XI. gegen Quesnellius; die Constitution Auctorem fidei Pius' VI. gegen die Irrthümer der Synode von Pistoja; Gregor's XVI. Encyclica Mirari über moderne rationalist. Irrthümer; dessen Verurtheilung der Irrthümer des Lamennais (1834) und des Hermes (1835); die dogmatische Bulle Pius' IX. über die unbefleckte Empfängniß; dessen Encyclica vom 9. November 1846 über Glaube und Vernunft; und eine Reihe späterer Schreiben und Allocutionen, welche fast alle gegen die Glaubens- und Sittenlehre verstoßende Irrthümer der Gegenwart berühren und welche kurz zusammengefaßt sind in der Encyclica Quanta cura vom 8. December 1864 und in dem ihr auf Befehl des Papstes beigefügten Syllabus contra praecipuos nostrae aetatis errores. Die Encyclica Leo's XIII. Aeterni Patris vom 4. October 1879 über die Erneuerung der christlichen Philosophie in den katholischen Schulen im Geiste des heil. Thomas von Aquin ist zwar keine Lehrentscheidung, wohl aber eine an die ganze Kirche gerichtete Belehrung von höchster Autorität. Dasselbe gilt von dessen Encyclica Arcanum divinae sapientiae vom 10. Februar 1880 über die Ehe und Diuturnum illud vom 29. Juni 1881 über die weltliche Gewalt." Dr. Heinrich, Dogmatische Theologie, Mainz 1882. II. 72—73.

[1]) Vgl. Martin, Der wahre Sinn der vaticanischen Lehrentscheidung über das unfehlbare päpstliche Lehramt. Paderborn 1871. Die Arbeiten des vatic. Concils. Paderb. 1873. Feßler, Das vatic. Concil. Wien 1871. Guéranger, Die höchste Lehrgewalt des Papstes. Mainz 1870.

Gegen die Unfehlbarkeit des Papstes macht man gegnerischerseits den sog. Fall des Papstes Honorius geltend, den wir etwas näher behandeln müssen. Der Protestant Hase schreibt: „Honorius I. hat in zwei offenen Briefen einer Häresie des Kaisers und seines Patriarchen beigestimmt, daß der Gottmensch nur einen Willen habe . . . Die 6. ökumenische Synode (681) hat den todten Papst, als welcher mit Hülfe der Schlange diese böse Ketzerei ausgesäet habe, aus der Kirchengemeinschaft gestoßen, seine Nachfolger haben dem beigestimmt, die 7. und 8. ökumenische Synode hat die Verwünschung des ketzerischen Papstes wiederholt . . . Dieses Honoriusgeschick fällt so zerschmetternd auf den Glauben an einen unfehlbaren Papst, daß, sobald die Reflexion sich darauf wandte, auch Versuche gemacht werden, diesen Stein wegzuwälzen." [1])

Der geschichtliche Hergang ist kurz folgender. Im Orient hatte sich der monotheletische Irrthum allmählich verbreitet. Die Kirche lehrt, daß, wie Christus die göttliche und die menschliche Natur hat, so hat er auch eine göttliche und menschliche Wirkungsweise (Energie), ein göttliches und menschliches Wissen und Erkennen und ebenso ein doppeltes Wollen und Handeln. Die Monotheleten leugneten diesen doppelten Willen. Kaiser Heraclius,

[1]) Hase, Handbuch der protestantischen Polemik. 6. Aufl. Leipzig 1894. S 196. Hase schreibt ferner: „In dem nach Anastasius genannten Papstbuche, dessen älterer Theil im 6. Jahrhundert verfaßt ist, heißt es jedenfalls aus weit älterer Ueberlieferung von Euaresios (Evaristus), der als der 4. römische Bischof angesehen wird: „er hat 7 Diakonen eingesetzt, welche die Predigt des Bischofs wegen des Vortrages der Wahrheit überwachen sollten". Das ist eine seltsame Nachricht, jedenfalls weit abgelegen vom Glauben an die Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom." (Hase, Handbuch der protestantischen Polemik. Leipzig 1894. S. 192.) Die etwas unklaren Worte des Papstbuches deuten wohl nur darauf hin, daß der Bischof von Rom 7 Diakonen wählte, die ihn im Predigtamt unterstützen sollten. Im Uebrigen ist noch niemals katholischerseits behauptet worden, daß der Papst in seinen Predigten unfehlbar sei. Hase macht ja selbst folgendes Zugeständniß: „Doch vernehmen wir noch aus uralter Zeit wirklich eine gewichtige Stimme für die reine Bewahrung des Glaubens und der hl. Bräuche in der römischen Kirche. Irenäus, aus Kleinasien gebürtig, in Rom wohlbekannt, er, noch ein Enkel der apostolischen Kirche, verwies gegen eine von Häretikern behauptete Geheimlehre auf die Kirche von Rom, „denn mit dieser Kirche wegen ihrer höheren Ursprünglichkeit muß jede Kirche übereinstimmen, das heißt die Gläubigen aller Orten, in der auch immer von denen, die allerwärts herkommen, die von den Aposteln herstammende Ueberlieferung bewahrt worden ist." (Hase, l. c. S. 192.)

der sein Reich von allen Seiten bedroht sah, wollte den durch die fortgesetzten christologischen Streitigkeiten gefährdeten inneren Frieden wiederherstellen. Sein theologischer Berather, der Patriarch Sergius von Constantinopel, stellte dann folgende Versöhnungsformel auf: Da der wirkliche Christus nur Eine Person ist und diese, weil der menschliche Wille dem göttlichen folgt, nur Einen moralischen Willen hat, so hat er nur Eine Wirkungsweise (Energie). Die Bischöfe Theodor von Pharan und Cyrus von Phasis traten auf die Seite des Sergius. Bald nachher wurde Cyrus auf den alexandrinischen Stuhl erhoben. Sergius wandte sich in einem klug berechneten Schreiben an Papst Honorius I. (625—638), um ihn für sich zu gewinnen. Er meldete, der Patriarch Cyrus von Alexandrien habe in Uebereinstimmung mit dem Kaiser Heraclius, welcher theologisch außerordentlich gut unterrichtet sei, die Monophysiten von fast ganz Aegypten durch eine denselben proponirte Glaubensformel unirt, von welcher „ein Artikel über die Eine Wirkungsweise des Erlösers handelt". Diesem Artikel habe jedoch der Mönch Sophronius zu Alexandrien widersprochen mit der Behauptung, man müsse zwei Energien Christi lehren. Patriarch Cyrus habe zwar demselben die Aussprüche verschiedener hl. Väter gezeigt, welche die Eine Wirkungsweise behaupten, er habe ihm auch die Vorstellung gemacht, man könne doch die „vielen Myriaden" der Bekehrten nicht zurückstoßen durch die Streichung eines Ausdrucks, „der den wahren Glauben nicht verletzte". Damit der „überflüssige Wortstreit" nicht größeren Umfang annehme und zuletzt noch eine Häresie erzeuge, habe er (Sergius) an Cyrus schriftlich und an Sophronius in mündlicher und in schriftlicher Instruction den Wunsch gerichtet, daß künftighin niemand mehr Eine oder zwei Energien behaupten solle. Er (Sergius) habe auch dem Kaiser dieses Verhalten als das beste empfohlen. Der Kaiser sei auf seine Vorstellung eingegangen, daß man über die Sache nicht weiter grübeln, sondern bei der einfachen Väterlehre stehen bleiben solle, daß derselbe Sohn Gottes sowohl das Göttliche als das Menschliche wirkt und aus ihm alle göttliche und menschliche Energie ungetheilt und ungetrennt ausgeht. Er (Sergius) ersuche den Papst Honorius, die Angelegenheit zu prüfen und „das etwa mangelhaft Gesagte durch die von Gott ihm verliehene Gnade zu ergänzen."[1])

[1]) Vgl. Hefele, Concilieng. Freiburg 1877. III 141.

Sergius hatte das bisher Vorgefallene einseitig erzählt und den Sophronius als unfähig verdächtigt, seinen Tadel zu begründen. Er hatte auch alles verschwiegen, was er positiv zu Gunsten seiner Irrlehre gethan. Der arglose Papst, der keine anderen Berichte erhalten hatte und dem die Sache an sich nicht sehr bedeutend schien, ging unbehutsam auf die Ideen des verschmitzten Byzantiners ein, lobte dessen Umsicht und genehmigte das von ihm beantragte Stillschweigen.

„In einer Frage, über die kirchlich noch nicht entschieden war, konnte das Stillschweigen — abgesehen von den dem Papst noch nicht bekannten Vorgängen im Orient — ebenso gerechtfertigt erscheinen, als es bei späteren theologischen Streitigkeiten war. In seiner ausführlichen dogmatischen Erörterung zeigt Honorius wohl Unbekanntschaft mit dem Kern der Frage, aber keinerlei häretische oder irrige Auffassung.[1]) Er unterscheidet die zwei unvermischt gebliebenen Naturen sehr genau und verstößt gegen kein einziges Dogma der Kirche. Wenn er von Einem Willen Christi spricht, so geschieht es insofern, als die menschliche Natur vom Logos angenommen wurde, nicht ihre Schuld, die Menschheit, wie sie vor der Sünde war ohne die Concupiscenz, so daß in Christus nicht zwei widerstrebende menschliche Willen, der des Geistes und der des Fleisches, sind, insofern der menschliche Wille Christi sich dem göttlichen conformirt und unterwirft. Das zeigen die eigenen Worte des Papstes, die sich an die

---

[1]) „Sagt man: Honorius habe die moralische und physische Willenseinheit verwechselt und nicht den richtigen Schluß aus den Prämissen gezogen, so setzt man das zu Beweisende voraus. Der Contexte muß zeigen, ob die Worte: „Wir kennen einen Willen unseres Herrn Jesu Christi" im monotheletischen Sinne verstanden werden müssen; jener aber spricht entschieden dagegen, desgleichen Abt Johannes (Migne, P. P. lat. t. 129. p. 571), P. Johann IV. (ib. p. 562) und St. Maximus (ep. ad Marin.) Nach der Darstellung des Sergius konnte Honorius wirklich glauben, die Vertreter der zwei Energien nähmen zwei conträre Willen in Christus an Cf. Petav. De incarn. I 21,12. Das Argument ist: Wegen der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur, welche letztere in Christus ohne Schuld, ohne das Gesetz des Fleisches ist, findet sich in ihm nur Ein Wille. Keineswegs leitet Honorius den Einen Willen aus dem Einen Wollenden oder Wirkenden direct ab. Was er über Matth. 26,39, Luc. 22,42 sagt, stimmt ganz mit den Aeußerungen der Kirchenväter überein." Schlagende Nachweise bei Schneemann, Studien über die Honoriusfrage. Freiburg 1864. S. 44 ff. 48 ff.

Aeußerung des Sergius über den Widerstand des menschlichen Willens gegen das Leiden anlehnen, das zeigen die in dem Briefe[1]) fast wörtlich benützten Stellen Augustin's, die man doch dem Wortlaut nach nicht für häretisch erklären kann, endlich die Erklärungen kundiger Zeitgenossen, des Abtes Johannes, der den Brief concipirte, des hl. Maximus, der am entschiedensten die monotheletische Irrlehre bekämpfte, des Papstes Johannes IV.[2])

[1]) Siehe den Wortlaut des Briefes bei Hefele. Concilieng. Freib. 1877. 2. Aufl. S. 146—150. Hefele bemerkt: „Diesen Hauptgedanken muß ich auch jetzt noch festhalten, daß Honorius im Herzen richtig dachte, sich aber unglücklich ausdrückte, wenn ich in Folge wiederholter neuer Beschäftigung mit diesem Gegenstand und unter Berücksichtigung dessen, was Andere in neuerer Zeit zur Vertheidigung des Honorius geschrieben haben, manches Einzelne meiner früheren Aufstellungen nunmehr modificire oder völlig aufgebe, und insbesondere über den ersten Brief des Honorius jetzt milder urtheile als früher. Daß Honorius in der That orthodox dachte, erhellt unverkennbar aus Folgendem. Er stellte sich gleich in seinem ersten Schreiben auf den Standpunct des Concils von Chalcedon und der epistola dogmatica Leo's d. Gr. und geht ganz richtig von dem Dogma aus: in Christus sind die beiden Naturen, die göttliche und menschliche, hypothetisch geeinigt in der göttlichen Person des Logos. . . Christus ist sonach vollständiger Gott und vollständiger Mensch. Diese eine Person, der menschgewordene Logos, wirkt sowohl das Göttliche wie das Menschliche (es ist nur ein Wirkender), der Göttliche durch Vermittlung der Menschheit, der Menschliche . . . ohne Beeinträchtigung der Gottheit, und wegen dieser unaussprechlichen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur kann man sagen: „Gott hat gelitten" und „der Menschensohn ist vom Himmel gekommen". Auf diesem chalcedonischen Standpunct wollte Honorius stehen bleiben und die Fragen, welche sich neuerdings aufgeworfen hatten und den Frieden störten, durch Schweigen wieder zudecken. . . . Betrachten wir nun, in welchem Zusammenhang der unglückliche Satz: „Wir kennen einen Willen in unserem Herrn Jesus Christus" steht, der dem Buchstaben nach vollständig monotheletisch lautet. Honorius wollte auf die Bemerkung des Sergius repliciren, welcher geschrieben hatte: „Die Annahme zweier Energieen würde auch zur Annahme zweier Willen in Christus führen, von denen der eine dem andern widerspricht, indem der Logos das Leiden erdulden will, die Menschheit aber widerspricht. Dies ist jedoch unrichtig, Subjecte können nicht zwei entgegengesetzte Willen sein." Hierauf eingehend sagt Honorius: . . . Der Grund, warum man in Christus nicht einen Willen annehmen dürfe, ist folgender: „Christus hat nicht die verdorbene Natur mit ihrem verdorbenen Willen, sondern die unverdorbene menschliche Natur angenommen, wie sie vor dem Fall war." Ganz richtig. Daraus folgt aber nicht ein Wille in Christus, sondern zwei Willen, der göttliche und der unverdorbene menschliche." Hefele, Conciliengeschichte. Freiburg 1877. III 152—154.

[2]) Vgl. Hefele, Conciliengesch. l. c. S. 169.

Das Schreiben des Honorius enthält keinen dogmatischen Irrthum, beurkundet aber auch keine große Gewandtheit und Geistesschärfe, war praktisch ein Mißgriff, da es den Feinden des Glaubens als Waffe diente, was Honorius, der eben nicht dem großen Leo gleich kam, nicht voraussah. Auch darin, daß er keine Entscheidung geben und die Sache nach dem Rathe des Sergius in der Schwebe gehalten wissen wollte, leistete er dem Monotheletismus Vorschub. Anfangs wurde das erste (wie das zweite) Schreiben des Honorius, rein privater Natur an sich, noch wenig beachtet; erst nach dem Tode des Honorius wie des Sergius beriefen sich die Monotheleten darauf; ohne Zweifel hätte sich Honorius selbst gegen sie erhoben, hätte er den spätern Mißbrauch seiner Autorität und die weitere Entfaltung der Irrlehre noch erlebt. Er hatte die errungene Union nicht stören, der Erneuerung griechischer Spitzfindigkeit vorbeugen, einfach den alten Glauben wahren, neue Streitigkeiten vertagt wissen wollen. Noch war „Energie" kein durch kirchliche Autorität festgestellter Ausdruck. Dem Synodalschreiben gegenüber, das Sergius gar nicht annahm, wiederholte Honorius in einem zweiten Briefe die Mahnung, den Streit ruhen zu lassen und weder von zwei noch von Einer Wirkungsweise zu reden[1]), schloß sich übrigens in der Darstellung der Lehre enge an Leo den Großen an. Er wollte keine neuen Formeln und Entscheidungen und gewann dafür auch die Abgeordneten von Jerusalem. Sophronius zweifelte nicht im Geringsten, daß Honorius, sobald er das Treiben der Gegner erfahre, entschieden auftreten werde und daß seine Lehre völlig orthodox sei. Er ordnete den Bischof Stephan von Dora nach Rom ab und führte ihn vorher auf den Calvarienberg, wo er ihn im Hinblick auf Gottes Gericht beschwor, zum apostolischen Stuhle zu reisen, wo das Fundament der rechten Lehren sich befinde, und dort das Spiel der Irrlehrer und die von ihnen dem Glauben bereiteten Gefahren zu enthüllen. Unter vielen Gefahren und Schwierigkeiten, die der griechische Hof ihm bereitete, kam Bischof Stephan endlich in Rom an, wahrscheinlich erst nach dem Tode des Honorius (Oct. 638) und des Sophronius (bald nach der arabischen Eroberung der Stadt 637). Aber

[1]) In diesem Briefe spricht Honorius selbst zwei Energieen in Christus aus. Vgl. Hefele, l. c. S. 168.

schon vor Ende 638 erschien die von Sergius verfaßte, bisher aber geheim gehaltene „Ekthesis“ (Glaubensdarlegung) des Kaisers Heraclius, welche die Ausdrücke „eine oder zwei Wirkungsweisen in Christus“ verbot, aber einen einzigen Willen in ihm behauptete. Das neue kaiserliche Glaubensedict nahmen sofort Sergius und der byzantinische Klerus auf einer Synode an; alle Bischöfe sollten es unterschreiben.“[1])

Man suchte nun den römischen Stuhl für das kaiserliche Glaubensedict zu gewinnen. Der neue Papst Severinus starb schon im Jahre 640, nachdem er die Lehre der Monotheleten verworfen. Johannes IV. verdammte auf einer Synode die „Ekthesis“. Kurz vor seinem Tode (641) schrieb der Kaiser Heraclius, das Edict sei das Werk des verstorbenen Sergius. Kaiser Constans erließ (648) ein neues Decret, Typus genannt, das nicht bloß das Disputiren über eine oder zwei Energieen, sondern auch über den einen oder die zwei Willen unter den höchsten weltlichen Strafen verbot. Das anscheinend unparteiische Edict setzte Wahrheit und Irrthum auf eine Linie und war den Katholiken nachtheilig. Papst Martin I. verwarf in der von 103 Bischöfen besuchten Lateransynode vom Jahre 649 den Typus und die Ekthesis und verdammte die monotheletische Lehre. Kaiser Constans war höchst aufgebracht, ließ durch den Exarchen Theodor Kalliopas Kirche und Palast vom Lateran in Rom besetzen (653) und den kranken Papst gefangen nehmen. In Constantinopel mußte der Papst maßlose Drangsale erdulden. Er wurde mit Mördern eingesperrt, seiner Kleider beraubt, dem Hunger und der Kälte preisgegeben. Am 26. März 655 wurde er nach Cherson geschickt, wo er am 16. September seinen Leiden erlag. Der Kaiser versöhnte sich mit dem Papste Domnus.

Im Jahre 680 begann zu Constantinopel ein ökumenisches Concil unter dem Vorsitze der päpstlichen Legaten. Im März desselben Jahres hatte bereits der Papst Agatho eine große abendländische Synode zu Rom abgehalten. Die Synode sprach sich bei der Verurtheilung der Monotheleten zugleich sehr klar für den Lehrvorrang der Päpste und ihre bisherige Orthodoxie „ohne jeden Schatten der Häresie“ aus.[2]) Dasselbe that auch

[1]) Hergenröther, Handb. der allg. Kirchenq. Freib. 1884. I 514—516

[2]) Schreiben an Kaiser Constantin Pogonatus bei Migne t. 87, p. 1215.

der Papst Agatho in seinem berühmt gewordenen Briefe an den Kaiser; er hob noch bestimmter die für alle Zukunft verbürgte lehramtliche Unfehlbarkeit im Anschluß an Luc. 22,31 f. hervor und wies andererseits noch unzweideutiger auf Honorius hin. „Die Häretiker verfolgen diesen apostolischen Stuhl," sagte er, „durch falsche Vorwürfe und gehässige Verleumdungen . . . Und doch haben meine Vorgänger auch diesen Neuerungen in Constantinopel gegenüber nie aufgehört, die Urheber derselben zu ermahnen und zu beschwören, von ihrer häretischen Lehre wenigstens durch Stillschweigen abzustehen." [1]) Die letzten Worte gehen unverkennbar auf Honorius. Der Papst Agatho starb aber bald nachher (10. Jan. 681), und es trat eine lange Sedisvacanz ein, da in Folge der damaligen Sitte, beim Kaiser die Bestätigung einzuholen, sich die Weihe des neuen Papstes Leo II. verzogen zu haben scheint. Nach dem Tode des hl. Agatho begann die Synode von Constantinopel gegen Sergius und die Monotheleten zu verhandeln und verurtheilte Sergius, Cyrus, Pyrrhus, Petrus und Paulus von Constantinopel, Theodor von Pharan sowie den Papst Honorius.[2]) Die Legaten brachten im Jahre 682 die Concilacten nach Rom. Leo II. approbirte sie. Das Urtheil über Honorius bestätigte er jedoch nur in folgender Form: „In gleicher Weise anathematisiren wir die Erfinder des neuen Irrthums, nämlich Theodor u. s. w., auch Honorius, welcher nicht bemüht war, diese apostolische Kirche mit der Lehre der apostolischen Tradition rein zu erhalten, sondern durch sein profanes Preisgeben es geschehen ließ, daß die unversehrte (römische) Kirche befleckt wurde." [3]) In dem feierlichen Glaubensbekenntniß bei der Thronbesteigung haben die Nachfolger Leo's II. dasselbe Anathem ausgesprochen. Der römische Stuhl hat aber niemals zu einer Erklärung seine Zustimmung gegeben, welche den Papst Honorius irgendwie häretischer Lehren oder Gesinnungen beschuldigte. Es ist etwas sehr Verschiedenes, wegen Beförderung der Häresie durch Nachlässigkeit verurtheilen, was Leo II. thut, und wegen Erfindung und Vertretung häretischer Lehren oder wegen Beitritts zu fremder Häresie ein Urtheil sprechen. „Die

[1]) Migne t. 87. p. 1161.
[2]) Ausführliches bei Hefele, l. c. S. 291 ff.
[3]) Leo II. macht dieselbe Beschränkung in einem Schreiben an die Metropoliten Spaniens und in einem Schreiben an den spanischen König Erwig. Vgl. Migne t. 96, p. 414, 419.

Erklärung des Concils, daß Honorius Häretiker sei, und sein in diesem Sinne gefälltes Anathem sind keine gültigen Handlungen eines ökumenischen Concils, weil die Väter hierbei sich nicht im Einklange, sondern in offenkundiger Dissonanz mit den Päpsten zur Zeit des Concils, Agatho und Leo II., befanden. Der theologische Satz steht fest, daß eine Versammlung der Bischöfe der Kirche nur insofern ein ökumenisches Concil ist, als sie mit dem Haupte der Kirche durch die nothwendige Unterordnung vereinigt ist. Tritt sie aus dieser Harmonie heraus, kehrt sie einen Gegensatz hervor, so ist sie nicht mehr eine wahre Repräsentation der Gesammtkirche und entbehrt der Prärogative der Unfehlbarkeit. Daß nun die sechste Synode mit ihren Urtheilen über Honorius in Widerspruch zu dem ausdrücklichen Schreiben des Papstes Agatho getreten ist, braucht nicht erst erwiesen zu werden. Aber sie wurde mit ihrem strengen Spruch auch im Stiche gelassen von Leo II. Dieser nimmt zwar im Uebrigen die Synode an und bezeichnet sie unter Lob und Anerkennung als ökumenische, aber die Beschlüsse gegen Honorius bestätigt er durchaus nicht im Sinne der Concilsbischöfe[1]) . . . Die Leidenschaftlichkeit, die wir voraussetzen müssen, entsprang aus der alten Eifersucht der Griechen gegen Rom. Es wird die Bischöfe, welche selbst noch kurz vorher zum großen Theile monotheletische Häretiker waren, sehr geschmerzt haben, ihre Patriarchen verdammen zu müssen; durch die Beifügung Honorius' mochten sie ihrem Unmuthe Luft machen. Dieser Schritt gegen den Papst konnte um so leichter gewagt werden, als zu Rom die Sedisvacanz dauerte, der Kaiser mit Schluß der elften Sitzung vom persönlichen Ehrenpräsidium der Synode zurückgetreten war, und wiederholt auf dem Concil der Appell der Monotheleten an Honorius gehört wurde . . . Um das Verhalten Leo's II. recht zu erklären, muß man die für die römische Kirche überaus schwierige Lage berücksichtigen. Eine vollständige Zurückweisung des zu Constantinopel gesprochenen Anathems über Honorius würde den eben erst gewonnenen Kirchenfrieden und vielleicht alle Resultate des Concils wieder in Frage gestellt haben. Leo II. wählte einen weisen Mittel-

[1]) Vgl. Palmieri, De Romano Pontifice. Roma 1877. p. 657. sq. Pio Delicati, Papa Onorio e il concilio VI. Roma 1870. p. 31 sq.

weg. Da Honorius wegen seiner sträflichen Fahrlässigkeit allerdings einen starken Ausdruck der Mißbilligung erfahren konnte, ohne daß ihm Unrecht geschah, so entschied sich Leo zu diesem Schritte, sein Anathem ist nichts Anderes. Bei diesem Mittelweg jedoch hat Leo II., um genau zu reden, den Concilsspruch nicht etwa bloß milde interpretirt, sondern hat ihn nicht angenommen und ein anderes Urtheil an seine Stelle gesetzt; die Form des Anathems blieb, erhielt aber ihre richtige Begründung. Es gelang ihm auf diese Weise, die erlangte Kircheneinigung zu bewahren und das byzantinische Kaiserthum inmitten der Gefährdung Roms durch die Langobarden auf seiner Seite zu behalten. Wenngleich er die Nachgiebigkeit in den angegebenen Grenzen leichter walten lassen konnte, als es Papst Agatho nach seinem Schreiben vermocht hätte, so war doch das Anathem über einen sonst pflichttreuen und wohlverdienten Papst, wie Honorius, immerhin ein großes Opfer, dem Orient aus Liebe zum kirchlichen Frieden dargebracht. Ohne die Gehässigkeit der Orientalen würde im Occident Niemand an das Anathem gedacht haben; nothwendig war dasselbe auf keinen Fall. Daher nahmen die Päpste später auch stillschweigend das Anathem zurück. Das Andenken Honorius' wurde rehabilitirt, als die temporären Rücksichten auf die Griechen geschwunden waren. Das war der Fall, als die Päpste sich an die Franken anlehnen konnten, als sie einen selbstständigen Boden durch die Mitwirkung Pipin's und Karl's unter die Füße erhielten und sich nicht mehr auf die Macht der Kaiser im Osten angewiesen sahen." [1])

Die Geschichte beweist ferner, daß der Fall des Honorius den Glauben an die Unfehlbarkeit des römischen Stuhles nicht

---

[1]) Grisar im Kirchenlexicon. Freiburg 1889. VI. 255—257. Als Ankläger des Honorius traten besonders auf die Gallicaner Richer, Du Pin, Bonnet, Du Plessis d'Argentré u. s. w. sowie die Protestanten Forbesius, Walch, Bower, Dorner u. s. w. Zahlreicher waren von jeher die Vertheidiger des Honorius. Mehrere behaupteten die Unechtheit der Urkunden oder auch Interpolationen in den Briefen des Honorius, so Baronius, Bellarmin, Stapleton, Wiggers, Gravina, Coster u. s. w. Andere nahmen einen error facti auf Seite des Concils an, so Turrecremata, Berti, Cozza, Assemani. Die Meisten liefern den Nachweis, daß Honorius nicht als eigentlicher Irrlehrer, sondern nur als unfreiwilliger Begünstiger verurtheilt wurde, insbesondere wegen seiner Unklugheit, so Thomassinus, Ballerini, Tournely, Marchesi, Mamachi, Bartoli u. s. w.

beeinträchtigt hat. An den Papst Theodor, den dritten Nachfolger des Honorius, schreiben die afrikanischen Metropoliten im Namen der Concilien, er möchte den monotheletischen Streitigkeiten ein Ende machen. denn „Niemand kann bezweifeln, daß auf dem apostolischen Stuhle eine große und unerschöpfliche Quelle entspringt, die über alle Gläubigen ihre Wasser ergießt und deren reiche Ströme den ganzen christlichen Erdkreis überströmen und bewässern . . . Alle anderen Kirchen sollen von hier als ihrer Urquelle auch den Ursprung ihrer Lehre hernehmen und dadurch in allen Theilen der ganzen Welt in unvergänglicher Glaubensreinheit die Geheimnisse des Heils bewahrt werden." Zu gleicher Zeit wandte sich der Orient durch den Metropoliten Sergius von Cypern an den Papst: „O heiliges Oberhaupt, Jesus Christus hat deinen apostolischen Stuhl als von Gott befestigte und unwandelbare Feste und als hellleuchtende Richtschnur des Glaubens eingesetzt. Als Haupt und Lehrmeister des rechten und unverfälschten Glaubens bist du der Ueberwinder der unheiligen Irrlehren." Theodor verurtheilte denn auch die bei ihm angeklagten Patriarchen.[1])

Träger der Unfehlbarkeit sind auch die Bischöfe, wenn sie zu einer allgemeinen Kirchenversammlung zusammentreten. Der katholische Episkopat besteht nicht aus einer Summe einzelner von einander und vom Papste unabhängiger Bischöfe, es gibt vielmehr kraft Christi Einsetzung nur Einen untheilbaren Episkopat, der das Princip und den permanenten Grund seiner Einheit im Papste hat. Ein allgemeines Concil ist deshalb auch nichts Anderes, als der in außerordentlicher Weise unter seinem Haupte, dem Papste, zur gemeinsamen Uebung des Hirten-, Lehr- und Richteramtes vereinte katholische Episkopat. Von jeher stand der Grundsatz fest, daß allgemeine Concilien nur mit Genehmigung und unter der Autorität des Papstes gehalten werden können. Ihm steht das Recht der Einberufung zu.

Die acht ersten Concilien wurden allerdings von dem Kaiser berufen[2]); aber nicht vermöge eigenen Rechtes, kraft einer ihm zustehenden kirchlichen Gewalt, sondern in seiner

---

[1]) Vgl. Schanz, Apol. des Christenthums. Freiburg 1888. III. 378.

[2]) Näheres bei Funk, Kirchengeschicht. Abhandl. und Untersuchungen. Paderborn 1897. I. 39—86.

Eigenschaft als Schützer der Kirche mit Approbation des Papstes. „Es läßt sich eine doppelte Approbation denken, die eine ist schon in der entsprechenden Betheiligung des apostolischen Stuhles an einer allgemeinen Synode enthalten, sei es, daß der Papst persönlich anwesend ist, sei es, daß er sich durch Legaten vertreten läßt, wie es bei den alten Synoden stets der Fall war. Sie ist an sich bei jeder allgemeinen Synode vorhanden, welche einen ordentlichen Verlauf nimmt, da es ohne Mitwirkung der römischen Kirche ein ökumenisches Concil gar nicht gibt. Sie läßt sich insbesondere bei den ökumenischen Synoden des Alterthums annehmen. Die andere Art besteht in einer besonderen und der Synode erst nachfolgenden Bestätigung des Papstes.“ [1]) Ob dieselbe ausdrücklich gegeben werden müsse, erscheint fraglich. Einige der ersten Concilien erhielten durch stillschweigende Annahme von Seiten der gesammten Kirche ökumenisches Ansehen, während im Morgenlande ihre Beschlüsse schon als verbindlich publicirt wurden, ohne daß man eine ausdrückliche Gutheißung abwartete.[2])

Bis jetzt haben 20 Concilien stattgefunden.

1. Das erste Concil von Nicäa im Jahre 325 zur Zeit Papst Sylvester's und Kaiser Constantin's des Großen. 318 Bischöfe. Das Concil definirte die wahre Gottheit des Sohnes Gottes gegen Arius. „Der Sohn ist gleichen Wesens mit dem Vater.“ Es liegen mehrere Documente vor, in denen die päpstliche Bestätigung ausdrücklich bezeugt ist.[3]) Diese Schriften sind aber eine Fälschung aus dem 6. Jahrhundert.[4]) Der Papst sandte Legaten, die die Acten unterschrieben.

---

[1]) Funk, l. c. S. 92.

[2]) Von einer Bestätigung der allgemeinen Concilien durch einen besonderen nachfolgenden Act sprechen Hefele, Concilieng. Freiburg 1873. I., 44,46—50. Schulte, Das kath. Kirchenrecht. 1860 I. 53. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat. Heinrich, Dogmat. Theologie 1876. II. 512. Vering. Lehrb. des Kirchenrechts. 1893. S. 617. Anderer Meinung ist Funk, Kircheng. Abhandl. und Untersuchungen. Paderborn 1897. I. 87—121. Der Verfasser weist auf wichtige historische Bedenken hin, welche gegen die Ansicht von Hefele, Hergenröther u. s. w. sprechen.

[3]) Harduin, I. 343, 344, 527. Mansi, II. 721.

[4]) Auch andere von Hefele gebrachte Gründe sind nicht stichhaltig. Vgl. Funk, l. c. S. 95 ff.

2. Das erste Concil von Constantinopel im Jahre 381 unter Papst Damasus und Kaiser Theodosius dem Großen. 150 Bischöfe. Die Synode ergänzte das nicänische Concil durch Definition der Gottheit des hl. Geistes gegen die Macedonianer. Die Synode von Constantinopel hatte an sich keinen ökumenischen Charakter, da sie bloß ein Generalconcil des Orients war. Später erst erhielt sie ein ökumenisches Ansehen, als ihr Symbolum durch die römische und die ganze abendländische Kirche angenommen wurde. Nach Photius (De Synodis) hätte Papst Damasus dem Concil die päpstliche Bestätigung ertheilt. Das Zeugniß des Photius gibt aber hier keine Gewähr. Die Synode wurde im Abendlande erst im 6. Jahrhundert als eine allgemeine anerkannt. Die Frage der Bestätigung durch Papst Damasus kommt also hier nicht in Betracht.

3. Das Concil von Ephesus im Jahre 431 unter Papst Cölestin und Kaiser Theodosius II. 210 Bischöfe. Es definirte die wahre persönliche Einheit Christi, die sich in der Eigenschaft seiner Mutter als Gottesgebärerin kundgibt, gegen die Nestorianer. Der Papst war durch Legaten vertreten.

4. Das Concil von Chalcedon im Jahre 451 unter Papst Leo dem Großen und Kaiser Marcian. 520 Bischöfe. Es definirte die Unversehrtheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus (eine Person, zwei Naturen) gegen Eutyches. Der Papst war durch Legaten vertreten. Die Synode richtete an den apostolischen Stuhl ein Schreiben[1]) mit der Bitte um Bestätigung für den Canon 28, gegen welchen die römischen Legaten protestirt hatten. Etwas später forderte der Kaiser Marcian den Papst zur Anerkennung nicht bloß des Canons 28, sondern der ganzen Synode auf, weil die Monophysiten das Gerücht aussprengten, der Papst verwerfe nicht nur den Canon 28, sondern die Synode überhaupt.

5. Das zweite Concil von Constantinopel im Jahre 553 unter Papst Vigilius und Kaiser Justinian I. 165 Bischöfe. Das Concil verwarf die „Drei Capitel" (Schriften von drei nestorianisch Gesinnten). Das Concil war kein ökumenisches, sondern nur ein Generalconcil des Orients. Papst Vigilius trat nachträglich der Synode bei und nahm so ihre Beschlüsse an.

---

[1]) Harduin, II. 655—59.

6. Das dritte Concil von Constantinopel in den Jahren 680—681, auch das trullanische genannt, unter Papst Agatho und Kaiser Constantin Pogonatus. Etwa 280 Bischöfe. Es verwarf den Monotheletismus. Der Papst war durch Legaten vertreten. Leo II. bekräftigte die Beschlüsse durch die Autorität des hl. Petrus in einem Schreiben an den Kaiser Constantin Pogonatus.[1])

7. Das zweite Concil von Nicäa im Jahre 787 unter Papst Hadrian I. und Kaiser Constantin VI. Etwa 350 Bischöfe. Das Concil war gegen die Bilderstürmer gerichtet. Papst Hadrian I. erkannte die Beschlüsse in einem Schreiben an Karl d. Gr.[2]) an, ließ die Acten der Synode in's Lateinische übersetzen und versandte sie an die Bischöfe des Abendlandes.

8. Das vierte Concil von Constantinopel im Jahre 869 unter Papst Hadrian II. und Kaiser Basilius. Mehr als 100 Bischöfe. Es verurtheilte das Schisma des Photius. Der Papst war durch Legaten vertreten. In einem Schreiben an den Kaiser spendete er dem dogmatischen Theile der Synode seinen vollen Beifall. Er ließ auch die Acten übersetzen.

9. Das erste Concil vom Lateran (Rom) im Jahre 1123 unter Calixt II. zur Zeit Heinrich's V. Mehr als 300 Bischöfe. Es beschloß die Abschaffung der Investituren mit Ring und Stab. Der Papst hatte das Concil nach Rom berufen.

10. Das zweite Concil vom Lateran (Rom) im Jahre 1139 unter Innocenz II. Gegen 1000 Prälaten. Das Concil beschäftigte sich mit der Reform der kirchlichen Disciplin und beseitigte das Schisma des Pier Leone und die Häresie des Arnold von Brescia. Der Papst hatte das Concil einberufen und mit einer Ansprache eröffnet.

11. Das dritte Concil vom Lateran (Rom) im Jahre 1179 unter Alexander III. Ueber 300 Bischöfe. Das Concil verordnete, daß zur Giltigkeit der Papstwahl eine Stimmenmehrheit von zwei Drittheilen gehöre, und faßte noch heilsame Beschlüsse gegen Wucher, Simonie u. s. w. Der Papst hatte das Concil einberufen.

---

[1]) Harduin III, 1469—77.

[2]) Harduin IV, 819.

12. Das vierte Concil vom Lateran (Rom) im Jahre 1215 unter Innocenz III. 412 Bischöfe, 800 Aebte. In Sachen des Glaubens und der Sitten wurden 70 Reformdecrete aufgestellt. Der Papst hatte das Concil einberufen und mit einer Ansprache eröffnet.

13. Das erste Concil von Lyon im Jahre 1245 unter Innocenz IV. Etwa 250 Bischöfe. Das Concil verhängte über Kaiser Friedrich II. Bann und Absetzung und rief die Christenheit gegen Saracenen und Mongolen zu den Waffen. Der Papst hatte das Concil eröffnet.

14. Das zweite Concil von Lyon im Jahre 1274 unter Gregor X. Etwa 500 Bischöfe und über 1000 andere Prälaten. Das Concil bewerkstelligte eine vorübergehende Union der Griechen und regelte einige Fragen betr. die kirchliche Disciplin. Der Papst eröffnete das Concil im St. Johannesdom.

15. Das Concil von Vienne (Frankreich) in den Jahren 1311—1312 unter dem ersten in Avignon residirenden Papste Clemens V. Das Concil hob den Tempelorden auf und verurtheilte die Fraticellen, Begharden und Beghinen. Der Papst eröffnete das Concil am 16. October 1311.

16. Das Concil von Konstanz in den Jahren 1414 bis 1418. Der Gegenpapst Johann XXIII. eröffnete das Concil am 5. Nov. 1414. Beilegung des Schismas. Verurtheilung Hus', Reform. Martin V. bestätigte später den größten Theil der Beschlüsse.

17. Das Concil von Basel, Ferrara und Florenz in den Jahren 1431—1440. Zur Reform der Kirche berief Papst Eugen IV. ein Concil nach Basel; da wenige Väter gekommen waren, verlegte er das Concil nach Ferrara, wohin er sich selbst begab (1438). Die Pest vertrieb aber den Papst mit dem Concil aus Ferrara; Eugen verlegte das Concil nach Florenz (1439). Das wirkliche Concil zu Florenz erreichte in der Reformfrage wenig, brachte aber die Vereinigung der schismatischen Griechen mit Rom zu Stande. Die griechischen Abgesandten nahmen auch den Primat an.

18. Das fünfte Concil vom Lateran (Rom) in den Jahren 1512—1517. Es wurde von Julius II. begonnen und von Leo X. fortgesetzt. Es hob die pragmatische Sanction auf, bestätigte die Bulle Unam sanctam und beschäftigte sich vorzüglich mit der kirchlichen Disciplin.

19. Das Concil von Trient in den Jahren 1545 bis 1563. Es wurde einige Male unterbrochen. Das Concil verurtheilte die Lehre der Reformatoren und gab wichtige Reformdecrete. Paul III. hatte es einberufen. „Mit verjüngter, neu zusammen genommener Kraft trat nunmehr der Katholicismus der protestantischen Welt entgegen.“ (Ranke)

20. Das Concil vom Vatican (Rom) in den Jahren 1869—70. Es wurde von Pius IX. einberufen. Es ist noch nicht förmlich abgeschlossen; wegen des damaligen Krieges wurde es bloß suspendirt. Es gab eine wichtige Constitution über den Glauben und definirte die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes.

XIII.

Kirche und Staat.

Im heidnisch-römischen Kaiserreiche ging das religiöse Leben in dem staatlichen vollständig auf. Die Religion bildete nur einen Theil des Staatsrechtes. Den Nationalreligionen trat gegenüber die christliche Religion mit ihrem selbstständigem Lebensprincipe. Als die Kaiser christlich wurden, wurde die rechtlich unabhängige Stellung der Kirche auch staatlicherseits anerkannt. Die römischen Kaiser betrachteten sich nicht mehr als Hohepriester, sondern als Anwälte der Kirche, ertheilten der Kirche und dem Klerus viele Privilegien, brandmarkten die Häresie als Staatsverbrechen und übertrugen der Kirche selbst Rechte auf rein weltlichem Gebiete. Dadurch entstand allerdings der Uebelstand, daß Politisches und Kirchliches oft vermischt wurde, und daß die Kaiser auch nicht selten auf rein kirchlichem Gebiete ihre Macht geltend zu machen suchten. Die Lage der Kirche wurde eine günstigere, als die germanischen Völker auf Grundlage der christlichen Religion zu neuen Staaten herangebildet wurden. Das Staatswesen gestaltete sich als eine religiöse Institution mit irdischem Zwecke, welche aber der Kirche als der unmittelbar göttlichen und übernatürlichen Institution den Vorrang einräumte und ihr ihren Schutz sicherte. Der Papst als Stellvertreter Christi und Oberhaupt aller Christen übte die Rechte des Familienvaters auch den Staaten gegenüber aus. Dieses enge Verhältniß zwischen beiden Gewalten auf Grund der christlichen Weltanschauung fand in der Hindeutung auf die

zwei Schwerter[1]) bei Lucas 22,38, auf Sonne und Mond und auf Leib und Seele[2]) ihren sinnbildlichen Ausdruck.[3]) Man lebte in dem Glauben, daß der Staat, obschon er eigenes Gebiet habe, dem höchsten Zwecke der Menschen, der Erstrebung des ewigen Zieles, dienen müsse. Alles Irdische soll nur als Mittel zur Beförderung des Geistigen dienen. Von diesem Standpuncte aus muß man jene einzelnen Aeußerungen der Päpste beurtheilen, welche die erwähnten Anschauungen in markanter Form dem Cäsaropapismus und maßlosen Staatsabsolutismus einzelner Kaiser entgegensetzten. Diesen Aussprüchen der kirchlichen Autoritäten können zahlreiche andere an die Seite gestellt werden, welche ausdrücklich die Selbstständigkeit des Staates auf seinem Gebiete betonen.

Im ganzen Mittelalter war die Erhabenheit der Kirche über jedes irdische Reich unbestritten. Man erkannte an, daß der Zweck der Kirche der höhere, ja der denkbar höchste sei, daß das Zeitliche dem Ewigen zu dienen habe, daß ohne wahre

[1]) Näheres bei Hergenröther, Kath. Kirche und christlicher Staat. Freiburg 1872. S. 375 f.

[2]) Hergenröther, l. c. S. 379 f.

[3]) „Bei der Krönung des Königs ward als Princip ausgesprochen, daß das weltliche Schwert zur Ehre Gottes geführt werden solle. Das mußte für das Königthum um so mehr gelten, als für das germanische Ritterthum überhaupt diese Idee maßgebend war. . . . Es galt als unzweifelhaft, daß das Ritterthum vor Allem zum Schutze der Kirche, der Schwachen und Hilfsbedürftigen verpflichte. . . . Zuerst muß Gott die Treue gewahrt werden, dann dem Fürsten und Gemeinwesen; das Höhere geht überall dem Niederen vor.“ Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat. Freiburg 1872. S. 8 f. Innocenz III. schrieb im Jahre 1204 an den König von Frankreich: „Zur Befestigung seiner Braut, der allgemeinen Kirche, hat Gott die pontificale und die königliche Würde eingesetzt, die eine, um die Sitten zu hegen, die andere um die Feinde zu bekämpfen, die eine, um das Leben der Untergebenen mit Wort und Beispiel zu unterrichten, die andere, um die Gottlosen zu zügeln. . . . Es ist daher heilsam, daß die geistliche Autorität und die weltliche Gewalt im Hinblick auf den Grund ihrer Einsetzung zusammenwirken zur Vertheidigung der Kirche und die eine die andere unterstützt.“ (Migne, t. 215. p. 361. 362.) Papst Gelasius schrieb an Kaiser Anastasius: „Zwei Gewalten sind es, durch die vornehmlich diese Welt regiert wird, die geheiligte Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt; unter ihnen ist das Gewicht der Bischöfe um so schwerer, als sie auch für die Könige selbst im Gerichte Gottes Rechenschaft abzulegen haben. . . . Und wie viel mehr hast du dem Bischofe des römischen Stuhles dich zu fügen, den Christi Stimme Allen vorgesetzt, den die Kirche stets als ihr Haupt bekannt hat.“ (Mansi, VIII, 31.)

Gerechtigkeit kein Staat bestehen könne, daß aber wahre Gerechtigkeit sich nur da finde, wo der wahre Glaube herrscht, wo Christus in seiner Kirche regiert. Insofern auch die Kirche eine unmittelbar göttliche Einsetzung, der Staat nur ein mittelbar göttliches Dasein[1]) hat, ergibt sich wieder ein Vorzug der Kirche. Die Superiorität der Kirche ist um so nothwendiger, als sonst zwischen den beiden Ordnungen, der natürlichen und der übernatürlichen, das richtige Verhältniß fehlen würde. Im praktischen Leben gibt es nämlich zwischen dem religiösen und staatlichen Gebiete zahllose Berührungspuncte. Wenn die Kirche," sagt ein geistreicher Franzose, „eine bloße Gebets-, der Staat aber eine bloße Polizei-Anstalt wäre, wenn die ganze Religion sich auf bloß speculative Meinungen, mystische Gefühle und verborgene Betrachtungen beschränkte, die Staatsgewalt aber nur mit der guten Ordnung und Sauberkeit der Städte und Straßen zu thun hätte, dann wäre es leicht, zwei Gebiete von einander geschieden zu halten . . . Weder ist die Religion eine in einer Zelle abgeschlossene Einsiedlerin, noch begnügt sich der Staat mit der Rolle eines für einen District aufgestellten Polizeimannes oder Schergen. Beide Gewalten richten ihr Augenmerk viel höher, und auch ohne den ihr zugehörigen und angestammten Kreis zu überschreiten, hat keine von Beiden bis jetzt einen Schritt thun können, der sie nicht mit einander in wechselseitige Berührung gebracht hätte."[2]) Ist aber das der Fall, so ist es unerläßlich, daß die eine die andere als die höhere ehrt. Der protestantische geheime Kirchenrath Hundeshagen schreibt: „Innerhalb des Christenthums gibt es keinen Standpunct, von welchem aus nicht das als gewiß gälte, daß der Himmel das Höhere, die Erde das Niedere und Untergeordnete, daß das Heil der Seelen unvergleichlich mehr ist als alles irdische Wohlbefinden, daß von der Majestät des Heiligen jede andere Art von Majestät unendlich überragt wird, daß die Handreichung zum Himmel von jeder anderen Art von Handreichung für die Zwecke des irdischen Lebens den ganzen in der Natur der Sache liegenden Vorsprung besitzt. Das ist christliche Weltansicht und wird christliche Weltansicht bleiben.[3])

[1]) Permaneder, Kirchenrecht. 2. Aufl. S. 37.

[2]) Albert de Broglie. La souveraineté pontificale et la liberté. Correspond. 25. Oct. 1861.

[3]) In Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht. Berlin 1861. Bd. I. S. 259 f.

Die praktischen Folgerungen, die sich aus der Superiorität der Kirche ergeben, sind keineswegs diejenigen, die manche Gegner der Kirche daraus gezogen haben, namentlich nicht die, daß damit das ganze Gebiet der Staatsgewalt der Kirche zufalle. Die Päpste haben sich nie eine schrankenlose Zuständigkeit beigelegt; sie haben vielmehr die Competenz der weltlichen Fürsten hochgehalten.[1])

In Bezug auf die Art, den Umfang und die Begründung der sogen. kirchlichen Gewalt in weltlichen oder zeitlichen Sachen gingen die Schriftsteller jedoch in ihren Ansichten auseinander. 1. Die extreme, von Aug. Triumphus († 1320) und Alvarus Pelagius († 1340) vertretene Richtung legte der Kirche eine unmittelbare Gewalt über das Zeitliche bei und schrieb dem Papst die ganze Vollmacht sowohl über das Geistliche als auch das Zeitliche in der Welt zu. Die Fürsten sind Beauftragte und Diener der Kirche. Die weder theologisch noch canonistisch erweisbare Doctrin ist nie von einen namhaften kath. Gelehrten gelehrt oder von den Päpsten adoptirt worden.[2]) 2. Eine andere Ansicht legt der Kirche nur eine directive oder leitende Gewalt bei. Die Kirche ist nur die Führerin in rein geistlichen Dingen; das äußere weltliche Gebiet ist ihr ganz entzogen. Es steht dem Papst keine coactive Gewalt den weltlichen Autoritäten gegenüber zu. Die Kirche hat bloß das Recht und die Pflicht, durch lehramtliche Entscheidungen, durch Mahnungen, Erklärungen, Rathschläge und Gebote die Gewissen der Fürsten und Völker aufzuklären. 3. Das dritte und verbreitetste System legt der Kirche eine indirecte Gewalt über das Zeitliche bei. Sie hat die weltliche Macht da zurechtzuweisen, wo sie von der rechten Bahn des göttlichen Rechtes abweicht; sie kann z. B. Gesetze gegen Glauben und Sitten verurtheilen, das Volk vom Gehorsam gegenüber den Fürsten entbinden, wenn diese durch Apostasie, Verfolgung der Kirche, Unterdrückung der Unterthanen u. s. w. ihren Eid gebrochen und alle Ermahnungen mißachtet haben.[3]) Im Grunde genommen stehen die beiden letztgenannten Anschauungen nicht weit von einander ab.

---

[1]) Innocenz III. in der Decretale Per venerabilem (1202), in der Decretale Novit (1204); Honorius III. in dem Streite über die Successionsrechte der Königin von Cypern. Vgl. Hergenröther. l. c. S. 398—410.

[2]) Vgl. Hergenröther, l. c. S. 411—420.

[3]) Näheres Hergenröther l. c. S. 421—448.

Infolge der sogen. Reformation und Kirchentrennung im 16. Jahrhundert ging „factisch“ die Kirchengewalt an die protestantischen Fürsten und städtischen Magistrate über. Staatsrechtlich wurde die kirchliche Gewalt über die Protestanten und Reformirten im Augsburger Religionsfrieden (1555) und im Westfälischen Frieden (1648) als aufgegeben angesehen. Im Besitze der Hoheitsrechte über die Territorialkirchen übten auch die Fürsten das Recht aus, überhaupt die Religion des Landes zu bestimmen. Von den protestantischen Juristen wurde aus diesem Rechte der Satz formulirt: „cujus regio, illius religio“ (Wem das Land gehört, der hat auch das Recht der Religionsbestimmung).

Bezüglich der kirchlichen Gewalt entstanden protestantischerseits drei Systeme: 1. Das Episkopalsystem. Nach diesem von Stephani († 1646) begründeten und besonders von Moser († 1671) vertheidigten System wurde 1555 die geistliche Gewalt der Bischöfe über die Bekenner der Augsburger Confession suspendirt und an die Landesherren devolvirt. Die Jurisdiction sei den Bischöfen geblieben, nur ihre Ausübung war ihnen untersagt. Wie konnte das, was andere noch besaßen, auf die Fürsten übergehen? Wie können Laien Träger einer geistlichen Jurisdiction werden? Lag in der Suspension ein Verlust der Jurisdiction selbst, so hätte nur der Papst eine neue übertragen können. 2. Das Territorialsystem. Nach diesem von Thomasius († 1685) und Böhmer († 1742) vertretenen System ist die Kirchengewalt keine der Staatsgewalt verschiedene. Der Landesherr *als solcher* besitze die äußere Kirchengewalt. Wem das Territorium, dem gehöre auch die Kirche. Dieses System basirt auf der heidnischen Rechtsanschauung. Dem Petrus und den Aposteln, nicht den Fürsten oder Kaisern hat Christus „alle Gewalt“ in seinem von ihm gestifteten Reiche übergeben. 3. Das Collegialsystem. Nach dieser von Pufendorf, Pfaff und Mosheim vertretenen Anschauung habe die kirchliche Gewalt ursprünglich bei den Gemeinden (Collegia) geruht; die letzteren haben nun die an sie zurückgefallene kirchliche Gewalt an die Fürsten als ihre Delegirten übertragen. Die Anschauung ist schriftwidrig und unchristlich.

Das Beispiel der protestantischen Fürsten wirkte verderblich auf einige katholischen Fürsten. Letztere suchten einen immer größeren Einfluß auf die inneren kirchlichen Angelegenheiten

auszuüben. Dieser nach und nach zu einer besonderen Theorie ausgebildete Staatsabsolutismus schlug seine Wurzeln im Gallicanismus in Frankreich, während für die Verbreitung dieser verderblichen Grundsätze außerhalb Frankreichs der Canonist Bernhard Zeger van Espen (1646—1728) und der Trierer Weihbischof Nicolaus von Hontheim (1701—1790) unter dem Namen Justinus Febronius (daher Febronianismus) wirkten, die alsdann in Deutschland, speciell in Bayern und Oesterreich, im sogenannten Josephinismus, den Emser Punctationen und dem Wessenbergianismus zur praktischen Verwerthung gelangten.[1])

In Betreff des principiellen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche hat die competente kirchliche Autorität folgende feste Grundsätze aufgestellt.

Kirche und Staat sind zwei von Gott gewollte und gesetzte Ordnungen[2]), in welchen die menschliche Gesellschaft ihr zeitiges und ewiges Heil erreichen soll. Mag die Staatsverfassung sein, welche sie wolle, nächster Zweck und unmittelbare Aufgabe derselben bleibt immer die wirksame Förderung des gemeinsamen irdischen Wohles und Gedeihens der menschlichen Gesellschaft. Da aber das höchste Ziel des Menschen im Jenseits liegt, so soll auch der Staat derart die bürgerliche Gesellschaft leiten, daß ihre Glieder in ihrem Streben nach dem Besitze des höchsten und unvergänglichen Gutes gefördert werden. Der Staat muß vor allem die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der

---

[1]) Ueber die verschiedenen, von den Canonisten des Josephinismus formulirten Oberhoheitsrechte über Religion und Kirche, siehe Heiner, Kath. Kirchenrecht. Paderborn 1897. I 374 f. Vgl. Riffel, Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Mainz 1856. Geffken, Staat und Kirche. Berlin 1875. Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts. Straßburg 1878. Störk, Handbuch der deutschen Verfassungen. Leipzig 1884.

[2]) Mit Unrecht wird vielen Mittelalterlichen, insbesondere den Päpsten Gregor VII. und Innocenz III., die Lehre vorgeworfen, die weltliche Macht stamme vom Bösen. Denn Gregor VII. und Innocenz III. reden nicht von der Gewalt an sich, sondern von der tyrannischen Herrschaft der Könige und Fürsten und zwar ganz im Sinn der älteren Kirchenväter. Vgl. den Brief Gregor's VII. an Bischof Hermann von Metz vom 15. März 1081. (Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papstthums. Freiburg 1895. S. 52—62.) Auf oberflächlichen Studien ruht die neuere Schrift: Hugo Chr. Schwarzkopf, Urkunden Gregor's VII. über Bann und Absetzung Heinrichs IV., übertragen und gewürdigt zur Vorgeschichte der „Unam sanctam". Dessau 1876.

Religion sich ganz besonders angelegen sein lassen. Der Kirche hingegen hat Gottes Sohn das Amt, das er selbst vom Vater empfangen, übertragen, damit sie es fortführe bis an's Ende der Zeiten. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh. 20,21). „Predigt das Evangelium allen Creaturen" (Marc. 16,15). Wegen ihres Zieles ist die Kirche eine übernatürliche und geistliche, deshalb eine von der bürgerlichen Gesellschaft verschiedene. Ihrem Wesen und Recht nach ist sie eine vollkommene Gesellschaft, weil sie Alles besitzt, was zu ihrem Bestand und ihrer Wirksamkeit nöthig ist. Nach jeder Richtung hin ist sie eine unabhängige, selbstständige, autonome Gesellschaft. Ihre Unabhängigkeit hat die Kirche stets für sich in Anspruch genommen, selbst gegen den Willen der weltlichen Macht. Dem Verbot der Verkündigung des Evangeliums setzten die Apostel schon das Wort entgegen: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen". (Apostg. 5,29.)

Beide Gewalten kommen von Gott. Da er die weltliche Macht über die menschlichen, die geistliche Macht über die geistlichen Dinge gesetzt hat, so ist jede in ihrer Art die höchste. Jede hat ihre bestimmten Grenzen. Kirche und Staat stehen nebeneinander, nicht unter- oder übereinander. Die Kirche darf also nicht als bloße Corporation in dem Staate betrachtet und behandelt werden. Die Gesammtkirche steht über und außerhalb allen Staatsverbandes. Will aber der Staat die katholische Kirche innerhalb seiner Grenzen nur als Corporation anerkennen, so muß er sie doch anerkennen in jener Seinsweise, in welcher sie Christus gestiftet, also mit allen den Gewalten und Rechten, welche sie ihrer Natur nach besitzt. Sonst wäre diese Kirche nicht mehr die katholische Kirche, sondern nur eine von ihr getrennte Nationalkirche.

In Betreff des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche hat man protestantischerseits aus der Bulle Unam sanctam des Papstes Bonifatius VIII. gegen die Päpste stets Capital zu schlagen gesucht. Wir müssen uns hier etwas näher mit der Bulle befassen. Die Veranlassung war folgende.

Der französische König Philipp IV. und Eduard I. von England führten ihren Krieg hauptsächlich mit dem Gelde der Kirche, die sie willkürlich besteuerten. Philipp verordnete am 17. Aug. 1296, daß Niemand aus Frankreich Geld, Waffen u. s. w. ohne schriftliche Erlaubniß des Königs ausführe. Diese

Ordonnanz war gegen die nach Rom abgehenden Geldsummen, auch gegen die Gaben für das hl. Land u. s. w. gerichtet. Der Papst Bonifatius VIII. machte dem König Vorstellungen, besonders in der Bulle Jneffabilis vom 25. Sept. 1296. Er beschwor, die Freiheit der Kirche zu achten. Immer mehr häuften sich aber die Klagen über die Bedrückungen der Kirche in Frankreich. Philipp mißbrauchte das „Regalrecht", um nicht nur die Einkünfte erledigter Bisthümer und der sog. königlichen Abteien für sich zu beziehen, sondern auch um den Grundstock anzugreifen, Wälder anzuhauen, Teiche leeren zu lassen u. s. w.[1]) Auch das von Bonifatius dem französischen König verliehene Indult, das ihm zur Bestreitung der Kriegskosten die fructus primi anni (Ertrag des 1. Jahres) aller Propsteien, Archidiakonate und anderer Pfründen zusicherte, wurde von den königlichen Beamten zu maßlosen Exactionen mißbraucht. Im Jahre 1301 sandte der Papst den Bischof von Pamiers, Bernhard de Saisset, als Nuntius nach Paris, um den König wegen der pflichttreuen Verwendung der Kirchenzehnten und des beabsichtigten Kreuzzuges zu mahnen. Die Wahl war keine glückliche, weil Bernhard schon früher mit dem Könige wegen der Herrschaft über die Stadt Pamiers in Conflict gerathen war. Die Sendung des Bischofs Bernhard war jedoch dem König willkommen, da er gerade einen Skandal herbeiwünschte, um das Gehässige auf den Papst zu werfen. Der Bischof wurde bald gefangen genommen und der Haft seines Metropoliten, des Erzbischofs von Narbonne, überliefert. Am 5. December 1301 verlangte Bonifatius VIII. in einem Schreiben an König Philipp die Freilassung des Bischofs von Pamiers. Der Papst forderte auch den Erzbischof auf, den Bischof aus der Haft zu entlassen, und berief alle französischen Bischöfe, Domcapitel und Doctoren zu einer Berathung nach Rom, um zu berathen und zu ordnen, „was zur Ehre Gottes und der Kirche, zur Wahrung der christlichen Freiheit, zur Reformation des Königs und des Reiches, zur Abstellung der bisherigen Excesse und zu einer guten Regierung ersprießlich erscheine". Vom

[1]) Vgl. Christophe, Gesch. d. Papstthums, deutsch von Ritter. Paderborn 1853. I. 353 f. Hefele, Concilieng. Freiburg 1890. VI. 321 ff. Hergenröther, Katholische Kirche und christl. Staat. Freiburg 1872. S. 269 ff.

5. Dec. 1301 ist auch die Bulle **Ausculta, fili carissime**[1]) datirt. Der Papst ermahnt ihn, auf die Vorschriften des Vaters zu hören, gibt ihm seine väterliche Liebe zu erkennen, erinnert an die Taufgnade und die mit ihr übernommenen Christenpflichten. „Gott hat uns, obschon ohne alles zureichende Verdienst, über die Könige und Reiche gesetzt, indem er uns das Joch der apostolischen Knechtschaft auflegte, um in seinem Namen und in seiner Lehre auszureißen, zu zerstören, zu zerstreuen und zu entfernen, und um aufzubauen, zu pflanzen und in der Weide der Heerde des Herrn das Wankende zu stärken, das Kranke zu heilen, das Gebrochene zusammenzufügen, das Verlorene zurückzuführen und in die Wunden der Verletzten Wein und Oel zu gießen. Deshalb, theuerster Sohn, lasse dir von Niemand einreden, daß du keinen Oberen habest und dem höchsten Hierarchen der kirchlichen Hierarchie nicht untergeben seiest.[2]) Wer so denkt, ist ein Thor, wer es hartnäckig behauptet, ist ein Ungläubiger und ist nicht im Schafstall des guten Hirten ..." Der Papst hält dem König dann seine Vergehen vor[3]) und ermahnt ihn, der ihm obliegenden Pflicht, das heilige Land zu vertheidigen, eingedenk zu sein.

Die Bulle wurde nochmals im Consistorium berathen und im Anfange des Jahres 1302 durch den Archidiakon von Narbonne, Jakob de Normans, dem Könige überbracht. Als der Archidiakon am 10. Februar 1302 in der Audienz beim König die Bulle verlas, riß sie ihm der Graf Artois, Philipp's Vetter, aus der Hand und warf sie in's Feuer. Statt der Bulle verbreiteten die französischen Staatsmänner das sogen. kurze Schreiben, worin mit dürren Worten dem Könige gesagt war, daß er im Geistlichen **und im Weltlichen** (was der Papst **nicht** gesagt hatte) dem Papste unterworfen sei. Der Fälscher hieß Petrus Flotte. Um die Wirkung dieser unterschobenen päpstlichen Bulle zu stärken und das Nationalgefühl der Franzosen vollends für die Partei des Königs zu gewinnen,

[1]) Siehe den Text bei Raynald, **Annales . . . Colon. Agrip.** 1692 XIV. an. 1301. N. 33. Dr. Ehrmann, Die Bulle **Unam sanctam** des Papstes Bonifatius VIII. München 1896. S. 12—20.

[2]) So unabhängig von der Kirche ein katholischer König in seinen Regentenhandlungen ist, so steht er doch rücksichtlich der Sünden, die er begeht, und des Gehorsames, den er in religiösen Sachen schuldet, in der Subjection unter dem Papste.

[3]) Näheres bei Hergenröther, l. c. 275—282.

brachte man eine angebliche und sehr grobe Antwort[1]) Philipp's an den Papst in Umlauf, die natürlich nicht in Rom officiell überreicht wurde. Als die öffentliche Stimmung gehörig vorbereitet war, wurde das Parlament zur Versammlung einberufen. Am 10. April 1302 versammelte Philipp die drei Stände seines Reiches. Durch flammende Reden aufgereizt, traten der Adel und der zum ersten Male einberufene dritte Stand für den König ein und erklärten, auch wenn der König die päpstlichen Uebergriffe hinnehmen wollte, würden sie dieselben nicht dulden. Die ebenfalls betrogene Geistlichkeit wurde durch Verdächtigung des Hochverrathes eingeschüchtert und dazu bewogen, im Sinne des Königs an den Papst zu schreiben, während der Adel und der Bürgerstand an die Cardinäle besondere Schreiben richteten. Der König erließ ein Decret, welches Geistlichen und Laien das Reisen außer Frankreich verbot, und ließ alle Wege bewachen, damit sich Niemand zu der nach Rom ausgeschriebenen Kirchenversammlnng begebe.

Am 26. Juni 1302 antworteten die Cardinäle dem französischen Adel in würdevoller und eingehender Weise.[2]) Auf das Bestimmteste stellten sie in Abrede, daß der hl. Vater dem König Philipp jemals geschrieben habe oder ihm durch den Nuntius sagen ließ, er sei ihm rücksichtlich des Reiches temporaliter untergeben und habe es von ihm zum Lehen. . . . Es könne kein vernünftiger Mensch bezweifeln, daß der Papst der Primas und oberste Hierarch sei, der jeden Menschen wegen Sünde zur Rechenschaft ziehen könne. . . . Dem Inhalte nach ganz gleich lautete die den Deputirten des dritten Standes gegebene Antwort des Cardinals. Der Geistlichkeit erwiderte der Papst selbst u. a.: „Die Worte einer wahnwitzigen Tochter können Mutterliebe nicht in Haß verwandeln. Fürwahr, alle Frommen wurden jüngst durch die Worte betrübt, welche im Namen unserer geliebten Tochter, der gallicanischen Kirche, geschrieben wurden zur Schmähung ihrer makellosen Mutter. . . . Dem Apostolischen Stuhl ist wohlbekannt, was in jener Versammlung geschehen ist, und was besonders Petrus Flotte, dieser Belial, dem Leibe nach halb, der Seele nach ganz blind, und einige andere gesprochen haben, die unsern geliebten Sohn, König Philipp von Frankreich, auf falschen Weg leiten wollen . . ."[3])

[1]) Siehe der latein. Text bei Hefele, l. c. S. 332.
[2]) Vgl. Hefele, l. c. S. 338. [3]) Vgl. Hefele, l. c. S. 339 f.

Etwas später wurden die französischen Gesandten zu einer Sitzung des Consistoriums eingeladen (im August 1302), welche der Cardinalbischof von Porto mit einer Rede eröffnete, in welcher er u. a. bemerkte: „. . . Einige behaupten, es habe in diesem Briefe (Ausculta, fili carissime) gestanden, der König müsse sein Reich als von der Kirche verliehen erachten. Bei Gott! Alles Murren hierüber muß verstummen, denn in jenem Briefe hat es nicht gestanden, und es ist auch nicht im Auftrag des Papstes und der Cardinäle (vom Archidiaconus mündlich) erklärt worden, daß der König sein Reich von irgend einem Menschen habe. . . . Es steht geschrieben: Gott schuf zwei Lichter, ein größeres und ein kleineres. Damit sind die beiden Jurisdictionen angedeutet. Die geistliche Jurisdiction hat principaliter der Papst, denn sie ist von Christus dem Petrus und seinen Nachfolgern übergeben worden. Die zeitliche Jurisdiction haben die Kaiser und Könige, aber dem Papst steht zu, über alles Zeitliche, soweit Sünde im Spiele ist, zu erkennen und zu richten . . .“ Auch der Papst ergriff das Wort und führte u. A. Folgendes aus: „Jener Petrus Flotte hat unsern Brief (den wir mit den Cardinälen und im Beisein der königlichen Gesandten berathen und nicht sogleich abgesandt haben, weil sie (die Gesandten) bemerkten, man werde uns zuvor schreiben) verfälscht oder Falsches über ihn ausgesagt. Da er ihn nämlich nicht publicirte, so wissen wir nicht, ob er den Text selbst verfälscht oder aber ihm die falsche Deutung unterschoben hat, als ob wir vom König verlangten, er solle sein Reich als unser Lehen anerkennen. Seit vierzig Jahren haben wir uns im Rechte Kenntnisse angeeignet, und wir wissen, daß zwei Gewalten von Gott geordnet sind; wer also darf oder kann glauben, daß eine solche Thorheit uns eingefallen wäre? Wir sagen es, daß wir uns in Nichts die Jurisdiction des Königs anmaßen wollen. Aber weder der König noch ein anderer Christ kann leugnen, daß er in Ansehung der Sünde uns untergeben ist.“ [1])

Die Acten der am 30. Oct. 1302 in Rom eröffneten Synode sind verloren; sie wurden wahrscheinlich unter dem zweitfolgenden Pontificate aus Rücksicht auf Philipp vernichtet. Daß der

[1]) Dupuy, Histoire du différend etc. Paris 1655. p. 77. Vgl. Hergenröther, l. c. S. 296 ff.

letztere, welcher das Vermögen der zur römischen Synode abgegangenen Bischöfe und Aebte sequestriren ließ, auf derselben namentlich excommunicirt wurde, ist unrichtig.[1]) Als das Resultat der in Rom gepflogenen Berathungen kennen wir nur zwei Bullen. Die eine, auf ältere Bestimmungen hinweisend, spricht den Bann über alle diejenigen, welche die nach Rom Reisenden oder von dort Zurückkehrenden einkerkern, zurückhalten oder sonst beeinträchtigen würden; die andere ist die vielbesprochene Bulle Unam sanctam.

Einige Schriftsteller, wie Damberger[2]), Verlaque[3]), P. Mury[4]), bemühten sich, die gegnerischerseits ausgebeutete[5]) Bulle als unecht zu beweisen. Die Echtheit der Bulle kann aber nicht mehr in Frage gestellt werden, seitdem die Beamten des päpstlichen Archivs im Jahre 1888 eine wohlgelungene Photographie[6]) der viel umstrittenen Bulle veröffentlicht haben. Die päpstlichen Regesten sind bekanntlich genaue Abschriften der Originale und erfreuen sich bei der römischen Curie derselben Autorität, wie die Originale selbst.[7])

Der Zweck der Bulle war, durch doctrinären Beweis die Pflicht des Gehorsams gegen die geistliche Gewalt des Papstes allen Menschen, die selig werden wollen, einzuschärfen. Die Definition beschränkt sich aber nur auf den dem Papste von jedem Christen schuldigen Gehorsam — und zwar in geistlichen Dingen.[8])

Von der ganzen Bulle kommt in dogmatischer Hinsicht nur der Schlußsatz in Betracht. In einer dogmatischen Bulle ist nur derjenige Gedanke als feste Wahrheit, als Dogma anzusehen, der, ganz deutlich definirt, als Lehre ex cathedra

[1]) Christophe, l. c. S. 102.
[2]) Synchron. Gesch, XII. 442 f.
[3]) Jean XXII. Paris 1883. S. 56.
[4]) Revue des questions histor. Juli 1879.
[5]) Die angebliche „Gefährlichkeit" dieser Bulle für den Staat suchten hervorzuheben: Schulte, Die Macht der römischen Päpste. Prag 1871. Reinkens, Revolution und Kirche, 1876. Dr. Berchtold, Die Bulle Unam sanctam. Ihre wahre Bedeutung für Staat und Kirche. München 1887.
[6]) Specimina palaeographica ex Vaticani Tabularii Rom. Pont. Registris, selecta et arte photographica ad unguem expressa. Romae 1888. Tab. 46.
[7]) Vgl. Vorrede zu den Specimina etc. . . sq.
[8]) Vgl. Hergenröther im „Katholik" 1871. S. 165.

erscheint.[1]) „Was den Lehrgehalt der Bulle anbelangt", schreibt Hefele, „so zeigt uns der einfache Wortlaut dieselbe vorherrschend als raisonnirend und demonstrirend, nicht aber als definirend; letzteres kann offenbar nur von dem Schlußsatz gesagt werden, und auch nur dieser kann dogmatisches Ansehen für sich beanspruchen."[2]) „Auf eine zweifellos amtliche, feierliche, juristische Deduction und Argumentation folgt zuletzt ein Schlußsatz, welcher allein sich zu der Höhe einer dogmatischen Entscheidung erhebt."[3]) „Man erkennt sofort, daß die dogmatische Definition der Bulle sich auf den letzten Satz beschränkt und alles Vorhergehende nur ein auf die Begründung desselben hinzielendes theologisches Raisonnement darstellt."[4]) „Das, was hier definirt wird, ist nichts Anderes als der sich von selbst verstehende Gehorsam unter den Papst als Organ des christlichen Princips, nicht in rein weltlichen Dingen . . In ganz prägnanter Weise ist nun in der Bulle Bonifatius' VIII. der definirte Satz hervorgehoben, während im Vorhergehenden die Aussprüche angesehener Lehrer der Kirche zusammengestellt sind."[5])

Der Inhalt der Bulle war zum größten Theile nicht das geistige Eigenthum Bonifatius'. Ganze Stellen sind den Regesten des Papstes Innocentius III.[6]), den Werken des hl. Bernardus[7]) und des Hugo von St. Victor[8]) entnommen. Man glaubt, daß die Bulle auch in formeller Hinsicht nicht von Bonifatius herrühre, und schreibt die Redaction der Bulle dem Aegidius von Rom[9]), Erzbischof von Bourges, zu, welcher trotz des Verbotes des Königs zur römischen Synode gekommen war.

---

[1]) Vgl. Dr. Ehrmann, Die Bulle Unam sanctam. München 1896. S. 35. Hergenröther im „Katholik" 1871. S. 163 f.

[2]) Conciliengesch. Freiburg 1890. VI. 349.

[3]) Grauert im Histor. Jahrb. München 1888. S. 137 f.

[4]) Scheeben im Katholik 1888. S. 564.

[5]) Hergenröther, Kath. Kirche u. christl. Staat. S. 751.

[6]) Regestorum Lib. X. n. 138. Lib. VIII. n. 55. (Migne, Patrol. lat. t. 215. col. 1233, 622, 1091.

[7]) De consider. l. II. c. 8. n. 15. l. IV. c. 3. Epist. 256 ad Eugen. (Migne t. 182 col. 752, 776, 463.

[8]) De sacram. fidei l. II. p. II. c. 2. Opera Moguntiae 167. p. 143.

[9]) In seinem Werke „De ecclesiastica potestate" findet man fast Wort für Wort alle Sätze der Bulle. Da die Schrift des Aegidius noch nicht vollständig veröffentlicht ist, hält es schwer, zu entscheiden, ob die Bulle oder die Schrift früher entstanden ist. Allerdings kann Aegidius der Verfasser der Bulle sein, wenn er auch sein Werk später geschrieben hat.

Wir bringen hier den Wortlaut der Bulle in deutscher Ueberſetzung:[1])

Zum immerwährenden Andenken. Eine heilige, katholiſche und apoſtoliſche Kirche ſind wir durch das Glaubensgebot verpflichtet zu glauben und für wahr zu halten; und wir glauben ſie feſt und bekennen ſie unumwunden: Außerhalb derſelben gibt es weder Heil noch Sündenvergebung, nach dem Worte des Bräutigams im Hohenliede (6, 8): „Eine iſt meine Taube, meine Vollkommene; die Einzige ihrer Mutter, die Auserkorene ihrer Gebärerin.“ Sie ſtellt den einen myſtiſchen Leib, deſſen Haupt Chriſtus, Chriſti (Haupt) aber Gott iſt, dar; in ihr iſt ein Herr, ein Glaube, eine Taufe.

Denn eine nur war die Arche Noe's zur Zeit der Sintflut, welche, die eine Kirche vorbildend, einen nur eine Elle hohen Abſchluß und nur einen Steuermann und Leiter, nämlich Noe, hatte; und alles, was außer ihr auf Erden war, ging, wie wir leſen, zu Grunde.

Sie (die Kirche) nun verehren wir auch als die einzige nach dem Worte des Herrn beim Propheten: „Erlöſe von dem Schwerte, o Gott, meine Seele, und aus der Hand des Hundes meine Einzige“; denn für die Seele, das heißt für ſich ſelbſt, das Haupt, betete er und zugleich für den Leib, welchen Leib er die Einzige, nämlich die Kirche, nannte — wegen der Einheit des Bräutigams, des Glaubens, der Sacramente und der Liebe der Kirche.

Sie iſt der Rock des Herrn ohne Naht, welcher nicht zerſchnitten, ſondern durch das Loos vergeben wurde.

Alſo hat dieſe eine und einzige Kirche nur einen Leib und ein Haupt, nicht zwei Köpfe, wie ein Ungeheuer, Chriſtum nämlich, und Chriſti Stellvertreter, Petrus und den Nachfolger Petri, nach dem Worte Chriſti zu Petrus ſelbſt: „Weide meine Schafe“; „meine“ ſagte er, und allgemein, nicht im beſonderen „dieſe“ oder „jene“; woraus zu erkennen iſt, daß er ihm alleſammt anvertraut hat.

Wenn alſo die Griechen oder andere behaupten, ſie ſeien dem Petrus und ſeinen Nachfolgern nicht anvertraut, ſo bekennen ſie (dadurch) nothwendigerweiſe, daß ſie nicht zu den Schafen Chriſti gehören, da ja der Herr bei Johannes ſagt, daß es nur einen Schafſtall gibt und einen einzigen Hirten.

Daß in dieſer ſeiner Gewalt zwei Schwerter ſeien, nämlich ein geiſtliches und ein weltliches, lehren uns die Ausſprüche des Evangeliums.

Denn als die Apoſtel ſagten: „Sieh, hier ſind zwei Schwerter!“, nämlich in der Kirche, — als die Apoſtel (ſo) ſprachen, erwiderte der Herr nicht, daß es zu viel, ſondern daß es genug ſei.

Gewiß, wer leugnet, daß das weltliche Schwert in der Gewalt Petri ſei, der achtet ſchlecht auf das Wort des Herrn: „Stecke dein Schwert in die Scheide!“

Beide Schwerter ſind alſo in der Gewalt der Kirche, nämlich das geiſtliche und das weltliche, aber dieſes freilich muß für die Kirche,

[1]) Siehe Dr. Ehrmann, Die Bulle Unam sanctam. München 1896. S. 25—33 (lat. und deutſch. Text). Vgl. Mirbt, Quellen zur Geſch. des Papſtthums. Freiburg 1895. S. 88—90 (lat. Text).

jenes dagegen von der Kirche gehandhabt werden; jenes mit des Priesters, dieses mit der Hand der Könige und Krieger, aber dem Willen des Priesters gemäß und so lange er es duldet.

Es muß aber ein Schwert unter dem anderen stehen und die weltliche Autorität der geistlichen Gewalt unterworfen sein; denn nach dem Worte des Apostels: „Es gibt keine Gewalt, außer von Gott, was aber von Gott herkommt, ist wohlgeordnet", wäre das, was von Gott herkommt, nicht wohlgeordnet, wenn nicht ein Schwert unter dem anderen wäre, und gleichsam als das untere durch das andere zum Höchsten zurückgeführt würde.

Denn nach dem seligen Dionysius gibt es ein Gesetz Gottes, wonach das Unterste durch das Mittlere zum Höchsten zurückgeführt wird.

Nach dem Gesetz des Weltalls werden also nicht alle Dinge gleichmäßig und unmittelbar, sondern die untersten durch die mittleren, die unteren durch die höheren zur Ordnung zurückgeführt.

Daß aber die geistliche Gewalt an Würde und Adel jede irdische Gewalt überragt, müssen wir um so deutlicher bekennen, je mehr das Geistliche dem Zeitlichen vorangeht; was wir auch aus der Zehentleistung, der Segnung und Heiligung, aus der Empfangnahme der Gewalt selbst, aus der Leitung der Dinge selbst mit klarem Blicke ersehen. Denn nach dem Zeugnisse der Wahrheit hat die geistliche Gewalt die zeitliche einzusetzen und, wenn sie nicht gut sein sollte, zu richten. So nun bewahrheitet sich von der Kirche und der kirchlichen Gewalt die Weissagung des Jeremias: „Sieh, ich habe dich heute gesetzt über die Völker und Reiche u. s. w."

Wenn also die irdische Gewalt vom rechten Wege abweicht, wird sie von der geistlichen Gewalt gerichtet; wenn dagegen die niedere geistliche (Gewalt) vom rechten Wege abweicht, wird sie von ihrem Oberen, wenn aber die höchste (geistl. Gewalt), wird sie von Gott allein, nicht von einem Menschen gerichtet werden können, wie der Apostel bezeugt: „Der Geistige beurtheilt Alles, er selbst aber wird von Niemanden beurtheilt."

Es ist aber diese Autorität, obgleich sie einem Menschen verliehen worden ist und durch einen Menschen ausgeübt wird, keine menschliche, sondern vielmehr eine göttliche Gewalt, welche dem Petrus durch das Wort Gottes gegeben und ihm und seinen Nachfolgern zu Gunsten in dem Felsen, Christus selbst, den er (Petrus) bekannt hatte, befestigt ist, nach dem Worte des Herrn zu Petrus selbst: „Was immer du binden wirst . . ."

Wer immer daher dieser von Gott so geordneten Gewalt widersteht, der widersteht der Anordnung Gottes, außer er stellte wie Manichäus zwei Principien auf, was wir für falsch und häretisch halten, weil dem Zeugnisse des Moses gemäß Gott nicht in mehreren Anfängen (Principien), sondern im Anfange Himmel und Erde erschaffen hat.

Darnach erklären, sagen und definiren wir, daß es allen Menschen zum Heile unumgänglich nothwendig ist, dem römischen Oberhirten zu unterstehen. Gegeben im Lateran am 18. November im 8. Jahre (unseres Pontificats).

Der Gedankengang in der Bulle ist folgender:

„Bonifatius VIII. geht von einer bestimmten Glaubenslehre aus (von der allein selig machenden Kirche),

begründet dieselbe aus der hl. Schrift des Alten und Neuen Bundes, indem er besonders bei dem Beweise der Einheit der Kirche verweilt, die ihm einen

Mitbeweis der Einheit des kirchlichen Oberhauptes leistet, aus welcher Bonifatius VIII. wiederum die Folgerung zieht, daß jeder Mensch, der zu den Schafen Christi gehören will, mag er auch ein weltlicher Herrscher sein, dem Nachfolger Petri unterstehen muß;

sodann begründet Bonifatius VIII. die Wahrheit, daß der Papst keinem Menschen, sondern nur Gott unterstehe, weil seine Gewalt eine göttliche sei, welcher widerstehen Gott selbst widerstehen heiße;

zum Schluß definirt der Papst Bonifatius VIII. feierlich die Glaubenslehre, daß jeder Mensch, der das Heil erlangen will, dem römischen Papst unterstehen muß.

Bei näherer Betrachtung ergibt sich, daß die dem Schlußsatz vorausgehende Beweisführung in zwei Theile zerfällt: Im ersten Theile wird überhaupt für jeden Menschen die Heilsnothwendigkeit des Anschlusses an die katholische Kirche als die einzige Heilsanstalt und, da diese, als ein Leib, auch nur ein Haupt im Papste hat, der Unterwürfigkeit unter dieses Haupt und dessen Hirtengewalt dargethan. Im zweiten Theil wird dann speciell bewiesen, daß in dieser Hinsicht für die weltlichen Fürsten keine Ausnahme zu machen sei. Der zweite Theil zerfällt wieder ganz natürlich in zwei Abtheilungen: Zuerst handelt Bonifatius von dem Unterschiede, dem Besitze und Gebrauche der geistlichen und weltlichen Gewalt und dann erst von der Ordnung derselben, die er als Unterordnung feststellt. Aus beiden Theilen zusammen wird dann zuletzt in Form einer dogmatischen Definition der Schluß gezogen, daß alle Menschen (ohne Ausnahme, also auch die Fürsten miteinbegriffen) von Heilswegen dem Papste unterstehen müssen.“ [1])

---

[1]) Dr. Ehrmann, die Bulle Unam sanctam. München 1896. S. 33—34.

Die Bulle wollte offenbar klar aussprechen, „daß es in der christlichen Kirche nur eine von Gott unmittelbar eingesetzte Gewalt gibt, ferner daß, wie in der Gesellschaft der Gläubigen sich auch die Gesellschaft der Bürger befand, diese Gewalt zweispaltig, um mich so auszudrücken, sei, indem sie in die geistliche und weltliche sich theilt, wovon die erste durch den Papst, die zweite durch den Fürsten repräsentirt wird. Gibt man dieses Princip zu, so gelangt man natürlich zu der Folgerung, daß die geistliche Gewalt ihrer Vorzüglichkeit wegen erhaben sei über die zeitliche: diese ist abhängig von der andern, muß ihrer Leitung folgen und vielleicht auch von ihr zurückgewiesen werden. Bonifaz behauptet nicht, daß er über die Königreiche die Autorität eines Lehensherrn über ein Lehen habe, er nimmt lediglich die oberste Gewalt, die Fürsten zu richten rücksichtlich der die Kirche berührenden Verhältnisse der Verwaltung ihrer Staaten und ihre Fehler durch apostolische Decrete zu verbessern, in Anspruch. Was den Schluß der Bulle betrifft, der lautet, daß jede menschliche Creatur dem Papste unterworfen sei, so ist es gewiß, daß er nicht stärker ist, als was vorangeht. Die Gallicaner Bossuet und P. de Marca verwundern sich über ihre Mäßigung. Ist es nicht ein unverwerflicher Artikel des katholischen Glaubens, daß jeder Christ dem Statthalter Christi unterworfen sei? Und wenn die Privaten unter der höchsten Jurisdiction stehen, warum sollten die Fürsten davon ausgenommen sein? Wenn eine solche Doctrin ebenso anerkannt würde, als sie logisch ist, würde sie die Beschützerin der Nationen gegen die Tyrannei sein, viel mehr als die ephemeren Constitutionen, welche von den Völkern mit bangen Schmerzen zur Welt gebracht und dann von den Revolutionen in einem Tage vernichtet werden.“ [1]) „Der Zweck dieser vielbesprochenen Bulle ist ihrem Wortlaut nach kein anderer, als die absolute Nothwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche für jeden Menschen darzuthun, der das Heil erlangen will. Das gottgesetzte Haupt, der gottgewollte Einheitspunct dieser Kirche aber ist der Papst.“ [2])

[1]) Christophe, Geschichte des Papstthums, deutsch von Ritter. Paderborn, 1853. I 102, 103.

[2]) Hefele, Concilieng. Freiburg 1890. VI 349.

XIV.

Heiligenverehrung und Sacramente.

Da wir in einem anderen Werke: „Controvers-Katechismus" die dogmatische Begründung der Heiligenverehrung und der Sacramente ausführlicher behandeln werden, wollen wir an dieser Stelle nur die wichtigsten Puncte herausgreifen, welche protestantischerseits zu ungerechten Verdächtigungen und Einwürfen, ja oft zu wissentlichen Verdrehungen Anlaß gegeben haben.

1. Die Heiligenverehrung.

In der protestantischen Presse und in den protestantischen Schulen wird noch vielfach, um die katholische Kirche zu verdächtigen, das alte vom Haß des Bruderkampfes herrührende Erbstück der Verleumdung festgehalten, nämlich der Wahn, daß die Katholiken die Heiligen abgöttisch anbeten. Und doch hat kein Protestant auf dem ganzen Erdkreise jemals ein Wort in einem katholischen Katechismus gefunden oder in einer katholischen Predigt gehört, wodurch die Gläubigen zur Anbetung eines Heiligen aufgefordert worden wären. Die katholische Kirche hat noch nie einem ihrer Kinder so etwas zugemuthet. Sie lehrt nur, 1. daß es sich gezieme, die Heiligen als Lieblinge Gottes mit religiösem Culte zu verehren; 2. daß die Heiligen zu unserem Vortheile bei Gott Fürbitte einlegen können; 3. daß es gut und angemessen sei, wenn wir die Heiligen um ihre specielle Fürsprache bittend anrufen; 4. daß es sich gezieme, die Reliquien der Heiligen gebührend in Ehren zu halten; 5. daß der Gebrauch passender Bilder für die Unterstützung der Andacht und für den Schmuck des Gotteshauses angemessen sei.

Von Anbetung ist da keine Rede. Die Kirche legt es uns nicht einmal als förmliche Pflicht auf, an den Ehrenbezeugungen für die Heiligen persönlich Theil zu nehmen. Findet sich ein Katholik nicht durch sein eigenes Herz getrieben, einzelne Heilige anzurufen, so mag er es unterlassen. Er entbehrt dadurch freilich Vortheile, aber er geräth mit seiner Kirche deswegen nicht in Widerspruch und hört nicht auf, katholisch zu sein. Dem Katholiken ist nur ein principielles Verachten oder Bekämpfen der Heiligenverehrung unerlaubt, weil er dadurch eine Lehre der Kirche verwerfen und sich somit als Ketzer von der Kirche trennen würde.[1]) Die katholische Heiligenverehrung ist eine specielle und tief aus dem Herzen kommende Art der Verherrlichung unseres Erlösers[2]) und des hl. Geistes, welche in den Seelen der Heiligen so Großes gewirkt haben. Aus diesem Grunde müssen wir der Heiligenverehrung eine angemessene Stelle gerade im Cultus anweisen.[3]) Dieser Cultus ist geradezu angethan, um die Gläubigen zu erbauen und sie zum Eifer für das Gute anzutreiben. Könige und Bettler, Krieger und Bischöfe, Mütter und Jungfrauen,

[1]) Der Protestantismus konnte die Heiligenverehrung nicht mit seinem System in Einklang bringen weil nach der Reformatoren Lehre der Mensch nie von der Erbsünde oder anderen Sünden befreit wird. Gott läßt nur die Strafe der Sünden nach. So bleiben selbst die Geretteten im Himmel ihrem Wesen nach total verunstaltete Sünder, an denen durchaus nicht Verehrungswürdiges sich vorfindet. Diese Lehre widerspricht dem ganzen Wesen des Christenthums.

[2]) Wenn eingewendet wird, die Anrufung der Heiligen beeinträchtige das Mittleramt Christi, so ist darauf zu sagen, daß dieses durch die Fürbitte der Heiligen im Himmel so wenig beeinträchtigt werden kann als durch die Fürbitte, welche die Gläubigen auf Erden für einander darzubringen verpflichtet sind. „Paulus", sagt der hl. Hieronymus, „sprach es aus, daß auf einer Meeresfahrt von Cäsarea nach Rom 276 Personen auf sein Gebet vom Untergang in einem schrecklichen Sturm gerettet worden seien; nachdem der Apostel nunmehr aufgelöst und mit Christus herrscht, soll er jetzt seinen Mund schließen und für diejenigen, die auf der ganzen Erde an ihn glauben, keinen Laut mehr sagen dürfen?"

[3]) Zu bemerken ist, daß die Kirche in ihren amtlichen Gebeten (den eigentlichen Orationen) regelmäßig die Heiligen persönlich gar nicht einmal anzureden pflegt. Durch alle Formulare des Meßbuches, durch das Breviergebet des Klerus hindurch findet sich für die Feste der Heiligen nur Gebet als directe Anrede an Gott, in welcher die Kirche bloß nebenbei erwähnt, diese ihre directe Bitte möge bei Gott durch die Fürbitte des eben gefeierten Heiligen desto wohlgefälligere Aufnahme finden.

Leute aus allen Völkern und Zeitaltern erscheinen hier als Beispiel dessen, was unter dem Einflusse der göttlichen Gnade durch den guten Willen schwacher Menschen erreicht werden kann.

Was die Reliquienverehrung betrifft, so besteht sie einfach nur darin, daß wir die Gebeine der Heiligen oder sonstige Gegenstände, die mit den Heiligen in besonders naher Berührung gestanden haben, an einer ehrenden Stelle aufbewahren. Will ein besonderer Verehrer dieser Heiligen einen Schritt weiter gehen dadurch, daß er Reliquien oder deren Behälter zu küssen verlangt, so verwehren wir ihm dieses nicht. Das ist unsere ganze Reliquienverehrung. Die Kirche verpflichtet uns nicht, an die Echtheit der einzelnen Reliquien zu glauben. Es gibt keine einzige Reliquie in der Welt, wie hoch verehrt sie auch von Alters her sein mag, deren Echtheit der Christ nicht bezweifeln oder — wenn vernünftige Gründe vorliegen — in seinem Urtheil verwerfen dürfte. Ein besonderer Anlaß, die Reliquien in Ehren zu halten, liegt in dem Umstande, daß Gott in einzelnen Fällen bestens verbürgte Wunder durch Berührung von Reliquien eintreten ließ.[1]) Dennoch gehört dieses nicht zum ausdrücklichen Glauben der Katholiken. Letztere können dergleichen Erzählungen verwerfen, ohne daß man sie der Verletzung des katholischen Glaubens beschuldigen würde.

In Betreff der Bilderverehrung ist zu bemerken, daß dieselbe sich keineswegs bloß an die Verehrung der Heiligen anknüpft; die größte Zahl unserer religiösen Bilder hat vielmehr Christus und die biblische Geschichte zum Gegenstand. Die Bilder dienen zur Unterstützung der Andacht beim Gebete, zum Schmuck der Gotteshäuser und als eine Art von stummer Predigt zur Erbauung der Gläubigen. Auf dem Concil zu Trient hat die Kirche bezüglich der Bilderverehrung also entschieden: „Bilder von Christus, von der Jungfrau und Gottesgebärerin und anderen Heiligen sollen die Gläubigen besonders in den Kirchen haben und beibehalten und denselben die gebührende Ehre und Verehrung erweisen; nicht als glaube

[1]) Selbst in der hl. Schrift sind zwei solche Wunder angegeben. „Da der Mann, den sie begraben wollten, die Gebeine des Elisäus berührte, ward er wieder lebendig." (4. König. 13, 21.) Und vom hl. Paulus „legte man die Schweißtücher und Gürtel auf die Kranken, und die Krankheiten wichen von ihnen, und die bösen Geister fuhren aus." (Apostelgesch. 19, 12.)

man, daß irgend eine Gottheit oder Kraft in ihnen wohne, derentwegen sie zu ehren seien, oder als habe man sie um etwas zu bitten, oder als solle man Vertrauen in dieselben setzen, wie vordem bei den Heiden geschah, die ihre Hoffnung auf die Götter bauten, sondern weil die Ehre, die man ihnen erweist, auf die Urbilder, die sie darstellen, bezogen wird, so daß wir durch die Bilder, welche wir küssen und vor denen wir das Haupt entblößen und niederknieen, Christum selbst anbeten und die Heiligen, deren Abbilder sie sind, verehren." Wenn demnach der katholische Christ, den sein Weg z. B. an einem Kreuz vorüberführt, vor dem Bilde des Gekreuzigten sein Haupt entblößt, so befolgt er, was die Ueberschrift auf einem Kreuze in Düsseldorf ausdrückt: Non tamen effigiem, sed quem designat, adora. Nicht das Bild bete an, sondern denjenigen, den das Bild darstellt.

2. Die Muttergottesverehrung.

„Wohl hat der Protestantismus, wenn auch nur „nebenher und obenhin", erklärt, daß er, „wie die ganze alte Kirche, Maria als die Jungfrau und Gottesgebärerin anerkennen wolle." [1]) Doch auch dieses Wenige ist nicht zur Wahrheit geworden. Wir übergehen den Vorwurf der „Marienanbetung", deren auch in neuester Zeit die Kirche angeklagt wurde.[2]) Aber die Mißachtung, mit welcher selbst in gläubigen protestantischen Kreisen von „der Maria" gesprochen wird, muß jedes christliche Gefühl tief verletzen. Sie haben kein Wort der Verehrung für die, die der Engel gegrüßt, welcher der Sohn selbst sterbend am Kreuze seine Liebe bewiesen, die er als seine Mutter anerkannte in derselben Stunde, in welcher er zu seinem Vater rief, welche der Himmel als die „Gnadenvolle" bezeichnet, auf welcher das Auge des Vaters von Ewigkeit geruht, da er von Ewigkeit des Sohnes Menschwerdung beschlossen. Sie strafen Lüge den hl. Geist, der durch die Jungfrau die wunderbare Weissagung aussprach: Siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter (Luc. 1, 48). Das unmittelbare Gefühl sagt uns,

[1]) Vgl. von Lehner, Die Marienverehrung der ersten Jahrhunderte. Stuttgart 1881. Dietlein, Evangelisches Ave Maria. Halle 1863. S. 17.

[2]) Hase, Handb. der protestantischen Polemik. Leipzig 1864. S. 330. 1894. S. 398.

daß, wer den Sohn ehren will, die Mutter nicht schmähen darf; diese Stimme der Natur hat der Protestantismus verleugnet, da ihm durch die Verehrung der Mutter „die Ehre Jesu Christi, unseres Herrn, einzigen Mittlers und Heilandes", gefährdet erscheint, und er mit Vorliebe ihr erhabenes Bild zu entstellen sucht.[1]) „Es ist", bekennt der Protestant Dietlein[2]), „ein Verhältniß beständiger Flucht vor der Mutter Gottes, steter Angst davor, ihr auch nur ein Wort des Grußes zu gönnen, welches ihr doch der ewige Vater durch Engelsmund zusandte, um damit den ersten Riß in den alten Fluch zu reißen, der uns von ihm und seiner Liebe trennte. Jedem anderen Menschenkinde, wenn es in die ewige Heimath vorausgegangen ist, dürfen wir ein Ave, pia anima! nachrufen, so oft wir wollen — nur der Mutter nicht, denn es wäre — katholisch."[3])

Hier Einiges über die dogmatische Grundlage des Marianischen Cultus in der katholischen Kirche.

„Wir lehren", sprachen die Väter der Synode von Chalcedon im fünften Jahrhundert, „übereinstimmend mit den heiligen Vätern, von einem und demselben Herrn Jesus Christus, daß er vollkommen sei in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit . . . . wegen unseres Heils der Menschheit nach geboren aus der Jungfrau Maria, der Gottesmutter. „Denn," spricht Cyrillus von Alexandrien, „ist der Emanuel wahrer Gott, dann die hl. Jungfrau Gottesmutter, weil sie das fleischgewordene Wort geboren hat."[4]) „Das Wort „Gottesgebärerin", sagt Johannes Damascenus, „besiegelt das Geheimniß der Oekonomie des Heils."[5]) Weil Gottesgebärerin, ist Maria Jungfrau vor, in und nach der Geburt ihres göttlichen Sohnes.[6]) „Er ward empfangen vom hl. Geiste, geboren aus Maria, der Jungfrau", spricht die Kirche im apostolischen Bekenntniß. „Wenn die Mutter", sagt Proclus, Patriarch von Constantinopel,

[1]) So besonders Preuß, Die Lehre von der unbefleckten Empfängniß. Berlin 1865. Nach seinem Uebertritt zur katholischen Kirche hat jedoch der Verfasser seine Schrift widerrufen (2. Februar 1872). Vgl. Lit. Handw. Nr. 113.

[2]) Dietlein, Das evangel. Ave Maria. Halle 1863. S. 17.

[3]) Hettinger, Apologie des Christenth. Freiburg 1885. II. 497—498.

[4]) Anathem. I Cyrill. Alex. Concil. Ephes. (431).

[5]) De fide orthodox. III. 12.

[6]) Matth. 1, 18—21. Luc. 1, 26—39.

„nicht Jungfrau blieb in der Geburt, dann war es ein bloßer Mensch, den sie geboren, und ihre Geburt nicht wunderbar.“ [1]) „Die Geburt aus der Jungfrau“, bemerkt Athanasius, „war der sichtbarste Beweis für die Gottheit des Sohnes.“ [2]) „Das Wunderbare mußte wunderbar geboren werden“, bekennt Augustinus [3]); denn „da sie im Glauben ihn empfangen, mußte die Geburt ihre Jungfräulichkeit erhöhen, nicht mindern“, fügt Theodotus von Ancyra [4]) bei. Mit der Geburt aus der Jungfrau steht oder fällt die Idee des Gottmenschen und Erlösers. Hieraus ergibt sich von selbst die Bedeutung Maria's für die Person und das Werk der Erlösung, ihr Anrecht auf eine besondere Verehrung als Mutter des Erlösers und seiner Brüder, der Erlösten. „Gott hat von Ewigkeit“, sagt der Anglicaner Pusey, „diejenige auserwählt, welche die Mutter Gottes werden sollte . . . Alle Vorstellungen müssen dabei hinter der Wahrheit zurückbleiben, welche wir uns von der übermenschlichen, gnadenreichen Seele derjenigen machen können, an welche Gott von Ewigkeit gedacht hat bei der Erwägung der Art und Weise, wie er seine so vernünftige Schöpfung durch die Erlösung unseres gefallenen Geschlechts mit sich vereinigen wollte; von welcher er, der Gott und Mensch sein sollte, sein menschliches Fleisch annehmen, und welcher er in seiner Kindheit unterthan sein sollte.“ [5]) „Diese großen Dinge“, schreibt Luther in seiner Auslegung des Magnificat, „sind nichts Anderes, denn daß sie Mutter Gottes geworden ist, in welchem Werke so viele und große Güter ihr gegeben sind, daß sie Niemand begreifen mag. Denn da folgt alle Ehre, alle Seligkeit, daß sie im ganzen menschlichen Geschlechte ein einig (einzige) Person ist über Alle, der Niemand gleich ist. So man sie Mutter Gottes nennt, kann Niemand Größeres von ihr oder zu ihr sagen, wenn er gleich so viel Zungen hätt', als Laub und Gras, Sterne am Himmel und Sand am Meere ist.“

Durch Gottes Sohn und um seinetwillen, aber in eigener freier Mitwirkung, blieb Maria von jeder Sünde rein. Sie

---

[1]) Orat. I in Deipar.
[2]) De incarnat. p. 516.
[3]) Civit. Dei X 29.
[4]) Conc. Ephes. P. III. c. 9.
[5]) Eirenicon. P. II. p. 23, 27.

war auch rein im ersten Augenblick ihrer Empfängniß. „Du und deine Mutter", redet Ephrem den Herrn an, „ihr allein seid ganz und in Allem rein. Denn in dir, o Herr, ist kein Flecken, und in deiner Mutter keine Makel."[1]) Maria ist, wie Theodotus von Ancyra sagt, „heilig, rein, unbefleckt, eine Lilie unter den Dornen, Gott geweiht noch vor ihrer Geburt."[2]) Selbst Luther bekennt in seiner Auslegung des Magnificat: „Man könnte nicht sprechen: „Gebenedeit bist du!" wenn sie je unter der Vermaledeiung gelegen wäre. Es war auch recht und billig, daß diese Person ohne Sünde erhalten wurde, von welcher Christus nehmen sollte das Fleisch, das da überwindet alle Sünden. Denn das heißt eigentlich gebenedeit, was mit göttlicher Gnade begabet ist, das ist, was da ohne Sünde ist."

Maria steht in der Mitte der Zeiten, auf den Grenzmarken des Alten und Neuen Bundes; jenen erklärt sie, diesen weissagt und begründet sie. Sie ist der Propheten Königin; in prophetischem Geiste ruft sie: Siehe, von nun an werden selig mich preisen alle Geschlechter (Luc. 1, 48). Und mit Millionen Glockenstimmen und aus den Herzen von Millionen Gläubigen tönt ihr dreimal jeden Tag seit Millionen Tagen die Erfüllung entgegen: Ave Maria! Sie ist die Hohepriesterin, welche das große, ewige Opferlamm auf ihren Armen trägt und es an jenem großen, einzigen, ewigen Versöhnungstage auf Calvaria auf den Altar niederlegt. Sie ist Mutter des wahren Leibes Christi, darum Mutter seines mystischen Leibes, der Kirche, die da wächst von Jahrhundert zu Jahrhundert, eine große heilige Familie unter ihrem Schutz und Schirm. Maria ist Mittlerin durch Jesum, ihren Sohn. Er allein ist der Mittler, durch den die Menschheit in das Heiligthum der Gottheit eingegangen, aber dieses Wunder der Menschwerdung und Versöhnung geschah durch die Mitwirkung Maria's. Gläubig gehorchend sprach sie jenes große „Fiat" („Mir geschehe nach deinem Worte"). „Ein weinendes Kind erblickt ihr Auge in der Krippe; aber sie glaubt, daß der es ist, der die Himmel gebaut; ein nacktes Kind, aber sie glaubt, daß der es ist, dem der Erdkreis gehört und die Reichthümer des ewigen Lebens; sie schaut ein schwaches Kind, mit dem sie flieht vor dem römischen

[1]) S. Ephremi Syri Carmina Nisibina ed. Bickell. 27. str. 8.
[2]) Migne, Patr. gr. t. 77, col. 1427.

Satrapen, und sie glaubt an ihn, dessen Winke die Engel gehorchen; ein stummes, schweigendes Kind, und sie betet an in ihm die Schätze der Weisheit; darum „bewahrte sie alle seine Worte in ihrem Herzen", darum spricht sie bei Beginn seines öffentlichen Lebens: „Was er euch sagt, das thut." Sie sieht ihn sterben am Kreuze, und sie glaubt an ihn, den Erlöser der Welt, der durch seinen Tod den Tod besiegt, durch seine Auferstehung uns das Leben wiederbringt. Wer hat so geglaubt wie sie, die „Königin der Bekenner"? Im Glauben ward sie Mutter; und wie ihre Mutterschaft einzig war und erhaben über jede irdische, so auch ihre von jeder Begierlichkeit freie Liebe. Der Geist war das Princip und die energische Kraft ihrer Liebe. Denn nur in ihm und durch ihn konnte sie einen Gottmenschen würdig lieben. Und durch diese Liebe mystisch ihm geeint, theilt sie freiwillig mit ihm seine Erniedrigung, seine Leiden, seinen Tod, wirkt sie höchst thätig mit zum Werke der Erlösung. Die Lanze, die des Sohnes Seite durchstach, hat auch ihre Seele durchbohrt: Sie litt mit ihm, in ihm für das Heil der Welt. In richtiger Würdigung dieses Verhältnisses der Marianischen Compassion und des Herrn Passion feiert die Kirche daher das Fest der Schmerzen der Mutter am Freitag vor der Leidensfeier des Sohnes; denn des Sohnes Leiden und der Mutter Schmerzen lassen sich nimmer trennen. So enthüllt sich uns die Bedeutung Maria's und ihre centrale Stellung in der christlichen Heilsökonomie. Wie in Adam und Eva die natürliche Ordnung unseres Geschlechts begründet ist und dieses mit ihnen beschlossen unter der Sünde, so ruht die übernatürliche Ordnung, die Ordnung der Erlösung und der Gnade, auf Jesus und Maria. Ihre Größe ist der Abglanz der Größe Jesu Christi, ihre Schönheit der Widerschein der Schönheit Jesu Christi; wie die Abendwolke ganz Licht wird, so ist sie ganz sonnenhaft, aber nicht im eigenen Lichte strahlend, sondern hineingetaucht und übergossen vom Glanze dessen, der die ewige Sonne des Geistes ist. Es ist ihr Antlitz, welches Christus am reinsten spiegelt, sagt Dante.[1]) Ihre Würde ist untrennbar verbunden mit der Würde des Sohnes, fließt aus ihm, der sie mit dem Gewande seiner Herrlichkeit ganz umkleidet. Wenn wir sie preisen,

[1]) Paradies 32, 85.

preisen wir den Sohn, wenn wir sie verherrlichen, verherrlichen wir seine Gnade. „Es ist kein Zweifel", sagt der hl. Bernhard[1]), „daß Alles, was wir immer zum Preise der Jungfrau aussagen, dem Sohne gehört, und daß umgekehrt, wenn wir den Sohn ehren, wir der Mutter unser Lob nicht entziehen können." Und darum zollt ihr die Kirche mit vollem Rechte eine ganz außerordentliche Verehrung, der wunderbaren, geheimnißvollen Größe der Jungfrau entsprechend, die erhaben steht über der Heiligkeit aller übrigen Heiligen."[2])

„Ist Christus, der Gottmensch, das große Almosen des Himmels an die gottleere, arme Welt, dann ist Maria dessen Spenderin, deren Hand dem flehenden Geschlechte es übergeben[3]), der goldene Ring, der die Perle des Allerheiligsten umschließt. So wird es uns klar, warum die Kirche von ihr singt: „Du allein hast vernichtet alle Ketzereien auf der ganzen Erde." Und so verstehen wir, warum der Kampf gegen Christus von Anbeginn zugleich ein Kampf gegen Maria war; jede Häresie hat noch immer mit Verachtung der Jungfrau geendet. . . . . Die Ebioniten, Doketen und gnostisch-manichäischen Secten, Jovinian und Helvidius in der alten Kirche, die Katharer und Albigenser des Mittelalters bis zu Wicliffe und Hus. Die Reformatoren, Jansenisten und Rationalisten unserer Tage bieten hierfür eine fortlaufende Kette von Zeugnissen.[4]) „Man hat", sagt der Anglicaner W. Perceval Ward[5]), „unser Volk mit Eifer dazu angeleitet, die hl. Jungfrau zu verunehren; es ist aber moralisch unmöglich für jedes Wesen, den Sohn anzubeten und dabei ohne Ehrfurcht von der Mutter zu denken und zu reden. . . . Jene Verachtung ist ein unüberwindliches Hinderniß jeder wahren Anbetung Christi." Es ist unmöglich, daß unehrerbietige Gedanken über sie mit anbetenden Gedanken über ihn verbunden seien."[6])

---

[1]) Homil. IV. in Evang. Missus est.

[2]) Hettinger l. c. S. 513—515. Vgl. Dr. Morgott, Die Mariologie des hl. Thomas von Aquin. Freiburg 1878.

[3]) Cyrill. Alex. Hom. divers. XI.

[4]) Vgl. Windischmann, Erklärung des Briefes an die Galater. Mainz 1843. S. 31.

[5]) Essays on the reunion of cristendom by F. G. Lee. London 1867. p. 88 sq.

[6]) Hettinger l. c. S. 520—522.

„Zwei Ideen, mit dem Christenthum in die Welt getreten und in ihm lebendig, sind in Maria verkörpert, die Idee des Gottmenschen und der Mutter Jungfrau; jene die größte, erhabenste, gewaltigste, diese die zarteste, sinnigste, tiefmenschliche, wenngleich nicht minder geheimnißvolle, die Liebe der Mutter mit der Reinheit der Jungfrau in wunderbarem Bunde. Sie haben alle unreinen Culte der Mythe gestürzt und eben darum das Weib aus dem Staube erhoben. Der Cult der Venus und Astaroth und die Verehrung der allerseligsten Jungfrau, die Gottesmutter unter dem Kreuze in namenlosem Wehe, aber vom Opferschmerze verklärt, und Niobe in starrem, kaltem, hoffnungslosem Schmerz versteinert — mehr bedarf es nicht, um den ganzen unendlichen Abstand zu bezeichnen, der die alte von der neuen Welt scheidet. Nicht umsonst hat für diese beiden Ideen die Kirche von Anfang an gestritten; denn es sind die beiden Grundtöne im Bilde des Allerheiligsten, ohne welche dieses uns nicht mehr wäre, was es ist — ein Bild so idealisch, so von Anmuth, Liebreiz und Holdseligkeit umflossen, daß das Ange zu ihm nicht aufzublicken vermag, ohne daß die verborgensten Saiten unseres Inneren berührt werden und die tiefsten, edelsten und besten Gefühle in uns aufleben. Religion und Sitte entnehmen dem Marianischen Cultus die mächtigsten Motive, Poesie und Kunst feierten von jeher in der Darstellung dieses Ideals ihre besten Triumphe; denn es begreift alles in sich, was die Erde an Erhabenem und Göttlichem, an Lieblichem und Mildem besitzt; alle Verhältnisse des Lebens, alle Bildungsstufen und Wirkungskreise durchdringend, vom mächtigen Dome, dessen Thürme zu den Wolken ragen, bis zum Muttergottesbild in armer Hütte und am einsamen Baume im Walde, von den edelsten Blüthen der Dichterkunst, die um ihren Altar gewunden werden, von den uralten, urchristlichen und tief psychologischen Gebetsformen der Litanei bis zu dem Ave Maria aus dem Munde des Kindes — wer mag ermessen, mit welcher Macht dies die Völker aus den Tiefen des sinnlichen, weltlichen, irdischen Lebens und eines rohen Materialismus emporzog, ihre Veredlung, Vergeisterung und Sittigung wirkte! In ihr, der „minniglichen Maid", wie sie unser Walter von der Vogelweide nennt, erscheint der Seele ein Anblick, so rein, so geistig, so alle irdische Schöne überragend, daß alle andere Schönheit erbleicht. Es

ist die Schöne der Heiligkeit, die Anmuth der Jungfräulichkeit, die Milde der Mütterlichkeit, die Demuth, Mitleid und Liebe athmet, durchzogen von jener unaussprechlichen Majestät, wie sie der „Mutter des Erlösers" ziemt — ein himmlisches und doch ganz menschliches Bild, für welche die Geschichte keine Aehnlichkeit, für dessen Beschreibung die Sprache keine Worte bietet. Wer mag zu ihr auch nur einmal sprechen: „Bitte für uns!" ohne daß die Demuth der Jungfrau ihm vor die Seele trete; ohne daß Vertrauen in ihm einkehre; ohne daß ihr Opferwille ihn zur Ergebung in Gottes Willen bereite; ohne daß das Auge sich läutere im Aufblicke zu ihr, der Jungfrau aller Jungfrauen; ohne daß ihre Reinheit das Herz mit heiliger Liebe fülle, wie die Lilie licht wird und rein und weiß in dem Lichte der Sonne, zu dem sie jeden Morgen emporblickt?"[1])

Gott hat in der Schöpfung und Gnadenausstattung der hl. Jungfrau ein ganz besonderes Wunder seiner Macht und Güte vollendet. Je lebhafter die Liebe des Christen zu seinem Erlöser ist, desto mehr muß er diejenige lieben, gegen die das Herz des Erlösers für ewig die glühendste Liebe in sich trägt. Die Liebe zu Maria ist nur eine Blüthe der Liebe unseres Herzens zum Erlöser. Wir schließen uns jenen Lobpreisungen an, welche wir von unseren Vätern ererbt haben, und welche Gott selber der Jungfrau durch den Engel und durch Elisabeth, der hl. Schrift gemäß, als Ehrenbezeugungen hat sagen lassen.

Mit der hohen Idee von der Würde der Gottesmutter hängt im katholischen Glauben der Gedanke enge zusammen, daß eine so hoch begnadigte Seele unmöglich jemals in der Gewalt des Satans gestanden haben könne. Die Ehre des Sohnes Gottes zwang die göttliche Allmacht zu einer außerordentlichen Fügung, auf daß der Satan da nimmer eine Spur von Besitz und Gewalt erlangen durfte, wo das erhabene Geheimniß der Menschwerdung sich verwirklichen sollte. Die christliche Tradition huldigte auch stets der Annahme, Maria sei von der Erbsünde frei geblieben. Die Annahme ist in unserem Jahrhundert von der Kirche durch die Verkündigung des Dogmas der „Unbefleckten Empfängniß" Maria's sanctionirt worden. Nachdem Papst Pius IX. alle Bischöfe des Erd-

[1]) Hettinger, l. c. S. 523—525.

kreises um ihr Votum über die Dogmatisirung der unbefleckten Empfängniß Mariä gefragt und von allen ein zustimmendes, nur von vieren ein gegen die Opportunität der Dogmatisirung sich aussprechendes Votum erhalten hatte, erfolgte dieselbe durch die Bulle Ineffabilis Pius' IX. vom 8. December 1854. Es handelte sich nicht, wie gegnerischerseits behauptet wird, um eine neue Lehre in der katholischen Kirche. Diese Lehre wurde von jeher geglaubt.[1]) Schon im zwölften Jahrhundert fand in Gallien die Einführung des Festes der unbefleckten Empfängniß Mariä statt. Die Päpste begünstigten die Einführung des Festes, wie Sixtus IV. in der Bulle Cum praecelsa vom Jahre 1477 und in den Constitutionen von 1482 und und 1483. Das Concil von Trient erneuerte die Constitutionen von Sixtus IV. Dasselbe that Pius V. in der Bulle Super speculam vom Jahre 1567 und fügte dem römischen Missale und Brevier ein Formular und ein Officium für das Fest bei. Alexander VII. erneuerte alle Decrete seiner Vorgänger in der Constitution Sollicitudo omnium ecclesiarum vom 8. December 1661 und nannte die Empfängniß Mariä eine unbefleckte.

3. Die Siebenzahl der Sacramente.

Vom Standpuncte seiner Rechtfertigungslehre aus hätte Luther, wäre er ein klarer und consequenter Denker gewesen, was er freilich nicht war, nicht bloß vier bezw. fünf, sondern alle Sacramente verwerfen müssen. „Daß die lutherische Lehre vom Glauben mit der vom Sacrament in einem unausgeglichenen Widerspruch stehen geblieben ist, ist nicht schwer zu sehen", bemerkt Schwarz.[2]) Die „Darmstädter Kirchenzeitung" klagt in folgenden Worten: „Erst in neuester Zeit hat man es vernommen aus dem Munde von Hengstenberg, daß dem Protestantismus mit wohl oder übel verstandener Paulinischer Rechtfertigungslehre nicht mehr auszuhelfen sei; aus dem Munde

[1]) Siehe Ausführliches bei Passaglia, De immac. concept. 3 vol. Romae 1854—1855. Vgl. Dr. von Lehner, Die Marienverehrung der ersten Jahrhunderte. Stuttgart 1881. Scheeben, Handb. der kathol. Dogmatik. Freiburg 1882. III. 527—558. Dr. Schwane, Dogmengeschichte. Freiburg 1892. Bd. I. Vornicänische Zeit. S. 380 ff.

[2]) Schwarz, Zur Gesch. der neuesten Theologie. Leipzig 1856. S. 376.

von Stahl, daß das Princip der lutherischen Kirche eigentlich in etwas Anderem, nämlich in der Durchdringung alles Menschlichen mit dem Göttlichen bestehe; aus dem Munde von Thomasius, daß die Sacramentenlehre nun einmal nicht könne entwickelt werden aus dem Grundprincip des Protestantismus." [1]) Schon Leibnitz trat in seinem „System der Theologie" für alle sieben Sacramente der katholischen Kirche ein, und in neuerer Zeit hat die Schule Pusey's in England für die Wiederherstellung der sieben Sacramente in der englischen Hochkirche in sehr energischer Weise gewirkt.[2])

Die Siebenzahl der Sacramente ist eine von den Aposteln überlieferte göttliche Tradition. In der Geschichte aller Jahrhunderte läßt sich nirgend auch nur die leiseste Spur irgend welcher menschlichen Neuerung in dieser Hinsicht entdecken. Trotz aller schon gemachten Versuche und Anstrengungen hat bis jetzt noch keiner der Gegner zu zeigen vermocht, daß, wann, wo oder durch wen in der nachapostolischen Zeit irgend eines der sieben Sacramente erst neu oder nachträglich aufgekommen oder eingeführt sei. Die schismatischen Griechen und Russen, welche im 9. und 11. Jahrhundert von Rom sich lostrennten, halten bis auf den heutigen Tag an dem Bekenntniß von sieben Sacramenten fest. Dies beweisen u. a. ihre uralten liturgischen Bücher, ihre öffentlichen Erklärungen gegenüber der abendländischen Kirche im 13. und 14. Jahrhundert, sowie ihre feierlichen Kundgebungen im 16. und 17. Jahrhundert, durch welche sie gegen die protestantische Lehre protestirten. Auch findet sich die Lehre von den sieben Sacramenten bei den häretischen Secten des Orients, z. B. bei den Nestorianern und Monophysiten, welche bereits im 5. Jahrhundert von der Kirche abfielen. Diese volle und uralte Uebereinstimmung des Morgen- und Abendlandes beweist, daß die genannten Schismatiker und Häretiker die sieben Sacramente schon vor ihrer Abtrennung von der Kirche hatten, d. h. aus der gemeinsamen apostolischen Ueberlieferung empfingen und bei ihrem Abfall beibehielten. Daß sie einzelne Sacramente erst nach ihrer Trennung aus der ihnen so verhaßten lateinischen Kirche herübergenommen hätten, ist gar nicht denkbar. Die schismatischen Griechen haben

[1]) „Darmst. Kirchenztg." 25. April 1857.

[2]) Vgl. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengesch. Leipzig 1893. II[2], S. 224.

gegenüber den Versuchen der Protestanten, dieselben zu sich herüberzuziehen, auf den Synoden von 1672 zu Jerusalem, 1642, 1635 und 1594 zu Constantinopel ausdrücklich erklärt, daß sie festhalten wollen an den „sieben Sacramenten, die sie von Christus und den Aposteln empfangen haben". Noch am 15. September 1874, als die Protestanten zugleich mit den Anglicanern und Altkatholiken auf der Unions-Conferenz zu Bonn eine Vereinigung mit den Griechen gegen Rom zu Stande bringen wollten, erklärte der russische Oberpriester Janyschew daselbst feierlich, eine Einigung könne nur stattfinden, wenn man „mit der Lehre der sieben Sacramente Ernst mache". Als Döllinger die Einwendung erhob, die Lehre von den sieben Sacramenten sei in den Beschlüssen der sieben ersten Concilien ja nicht ausgesprochen, antwortete Janyschew: „Sie ist in der alten kirchlichen liturgischen Praxis beider (der römischen und griechischen) Kirchen und in den Schriften der von den Concilien approbirten Kirchenväter enthalten, welche zwar die Sacramente nicht zählen, aber ein jedes derselben bestimmt anerkennen; darauf muß unbedingt bestanden werden."[1]) In der ganzen Geschichte der Kirche ist nirgends auch nur die Spur eines Streites über den Bestand des einen oder andern Sacramentes zu finden, „obwohl es sich doch bei den Sacramenten um Einrichtungen handelt, welche nicht der Gelehrtenstube, sondern dem praktischen Leben der Kirche angehören".[2]) Ob die sieben Gnadenmittel der katholischen Kirche immer und ausschließlich Sacramente genannt wurden, darauf kommt es wenig an. Thatsache ist, daß sie als Gnadenmittel in der Kirche immer gespendet und als göttliche Institutionen geglaubt worden sind. Und der hl. Augustin sagt mit Recht: „Was die ganze Kirche festhält und nicht durch Concilien eingeführt wurde, gilt mit Recht als durch die apostolische Autorität überliefert."[3])

---

[1]) Bericht über die am 14., 15. und 16. September zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen, herausgegeben von Dr. Reusch. Bonn 1874.

[2]) Dr. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sacramenten der kath. Kirche. Freiburg 1893. S. 193. Der Verfasser gibt eine streng objective, biblisch-exegetische und historisch-patristische Beweisführung für die Siebenzahl der Sacramente. Vgl. Sasse, Instit. theol. de Sacramentis Ecclesiae. Freiburg 1897. S. 175 ff.

[3]) De baptismo IV, 24.

4. Das hl. Sacrament der Taufe.

Ueber die Wirkung der Taufe sind die Protestanten selbst nicht einig. Die Altlutheraner, wie Quenstedt und Hollaz, fanden die Wirkung in der Anbietung des Glaubens und der Gnade des Evangeliums. Die Reformirten betrachten die Taufe als Act der feierlichen Aufnahme in die christliche Kirche, welcher den Täufling zum Bekenntniß des Glaubens und zur christlichen Treue verpflichtet. Selbst den protestantischen Supranaturalisten „ist die Taufe nicht viel mehr, als Ritus der Aufnahme in das Christenthum".[1]) Wenn überhaupt die Erbsünde in Betracht kommt, so sind alle einig, daß die Sünde nicht aufgehoben wird, sondern nur die Zurechnung der Schuld.[2]) Auch wird die absolute Nothwendigkeit der Taufe nicht anerkannt. Ungetauften Christenkindern ist die Seligkeit nicht abzusprechen.[3])

Die Protestanten, welche behaupten, daß die den Sacramenten innewohnende Kraft nur mittelst des Glaubens in den Empfängern wirksam werde, kommen selbstverständlich in große Verlegenheit, wenn es sich um die Rechtfertigung der Kindertaufe handelt. Luther selbst wußte sich nicht zu helfen. Der Protestant Nitzsch bemerkt diesbezüglich: „Seit 1522 machte er mannigfache, zum Theil später wieder aufgegebene Versuche, das Recht der Kindertaufe biblisch zu begründen. Sein Hauptstützpunct ist dabei das Wort Christi Matth. 19, 14: Taufe ohne Glauben gereicht zum Verderben. Im Jahre 1528 tritt ein neuer Wendepunct ein. Die volle Objectivität des Sacraments ist wieder hervorgehoben. Nicht mehr Matth. 19, 14, sondern Matth. 28, 19 ist nun das Hauptfundament, die Kinder werden getauft, nicht weil sie glauben, sondern weil es der Herr geboten hat. (Wo in der hl. Schrift?) Uebrigens gibt Luther

---

[1]) Nitzsch, Lehrb. der evang. Dogmatik. Freiburg 1896. S. 540.

[2]) Der Protestant Müller schreibt: „In der Lehre von der Taufe spiegelt sich der evangelische Grundzug wie die bedenkliche Unklarheit der Sacraments-Theorie wieder. Die Wirkung der Taufe wird nach der alle beherrschenden Gnadenlehre beschrieben. Die Gnade als vergleichende Gesinnung Gottes wird in der Taufe zugesprochen, also die Schuld, nicht Macht der Sünde getilgt." Prof. K. Müller, Symbolik. Erlangen 1896. S. 369.

[3]) Vgl. Lipsius, Lehrb. der evang.-protest. Dogmatik. Braunschweig 1893. S. 729.

auch jetzt keineswegs zu, daß die Kinder keinen Glauben hätten. Aber anderseits gibt er sich keine Mühe mehr, zu beweisen, daß sie Glauben haben können.“ [1])

Der protestantische Theologe Nitzsch faßt die heutige protestantische Ansicht über die Taufe in folgenden Worten zusammen: „Die Taufe ist der sacramentale Ritus der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft; sie ist ein Sinnbild, aber auch ein Pfand. Sie stellt nämlich sinnbildlich den Proceß der Wiedergeburt dar, durch welchen dem Einzelnen das christliche Heilsprincip angeeignet und damit das christliche Heilsleben aufgeschlossen werden soll. Sie drückt aber sinnbildlich aus, wozu der in die christliche Gemeinschaft Aufgenommene als Glied derselben berufen und verpflichtet sei (ein gutes Gewissen, Angelobung gegen Gott). Als Handlung der Kirche ist sie aber zugleich ein objectives Pfand, welches verbürgt, daß der Täufling durch die Aufnahme in die Gemeinschaft unter die Einwirkung des christlichen Princips komme. Hieraus ergibt sich zugleich die Berechtigung der Kindertaufe, welche freilich durch die Confirmation ergänzt werden muß, jedoch ohne daß auch letztere ein Sacrament wäre .... Die Lehre der älteren lutherischen Dogmatiker und Luther's selbst vom Kinderglauben läßt sich weder aus der Bibel, noch aus der Erfahrung begründen und widerspricht anderseits jeder gesunden Psychologie. Nicht einmal das läßt sich behaupten, daß durch den Taufact dem Kinde die Wiedergeburt im Keime realiter mitgetheilt werde, eine Behauptung, die z. B. Martensen aufgestellt hat. Dies ist lediglich eine durch nichts bestätigte, an's Magische streifende Hypothese.“ [2])

Die Protestanten sehen in der Taufe kein Sacrament im wahren Sinne des Wortes. Für Viele ist sie nur eine äußerliche Ceremonie, wodurch der Täufling in eine christliche Genossenschaft aufgenommen wird, wie man in eine beliebige bürgerliche Gesellschaft aufgenommen wird. Selbst diejenigen Protestanten, welche in der Taufe einen religiösen Act erblicken, verkennen den Werth der heiligen Taufe. Die Taufe, sagen sie, erwirkt dem Sünder nur die Straflosigkeit, keineswegs aber die innere Reinigung und Heiligung der Seele. Wie kann eine

[1]) Nitzsch, Lehrb. der evang. Dogmatik. Freiburg 1896. S. 539.
[2]) Nitzsch, l. c. S. 541 ff.

Seele vor Gott wohlgefällig und ein Gegenstand seiner Liebe werden, wenn die Sünde selbst nicht getilgt wird?

Und dennoch ziehen die Protestanten gegen die katholische Kirche los, weil sie angeblich die Gültigkeit ihrer Taufe beanstandet. In den Worten, in welche allgemein der Vorwurf gekleidet wird, ist letzteres unbegründet und unwahr. Ausspender der hl. Taufe kann nach dem Glauben der Kirche unbedingt jeder Mensch sein, sofern wir nur nach der Giltigkeit und Wirkung des Sacramentes fragen. Im Geiste des Ausspenders ist aber die moralische Absicht erforderlich, hiermit gerade das zu thun, was der christliche Glaube damit gethan haben will. Die katholische Kirche, welche dies bei den Ketzern voraussetzt, erkennt ihre Taufe an, somit auch die Taufe der Protestanten, und sie nimmt nur in einzelnen Fällen, in welchen man nicht weiß, ob das Sacrament richtig gespendet worden sei, die Spendung der hl. Taufe nochmals vor — und zwar bedingungsweise. Die Heiligkeit des Sacramentes erfordert es, daß man zur bedingten[1]) Taufe (Wiedertaufe) schreitet, wenn positive, begründete Zweifel vorhanden sind, z. B. bei Findelkindern. Eine besondere Schwierigkeit entsteht bei der Aufnahme der Akatholiken. Die griechische Kirche spendet in solchen Fällen regelmäßig ihre Taufe. Die römisch-katholische Kirche geht von der Giltigkeit der Ketzertaufe aus und huldigt dem Grundsatze, daß jede für gut anzunehmen ist, so lange nicht das Gegentheil erwiesen ist. Nur wenn Convertiten selbst und andere Zeugen aus glaubwürdigen Gründen Zweifel an der Richtigkeit der Taufe erheben, wird eine bedingte Taufe gestattet. Die meisten bischöflichen Ordinariate haben sich die Entscheidung für die einzelnen Fälle vorbehalten. Daß es thatsächlich ungültige protestantische Taufen gibt, ist nicht schwer zu ersehen. Eine mangelhafte Absicht ist leicht erklärlich bei jenen protestantischen Predigern, welche die Gottheit Jesu leugnen und in der Taufe nur eine äußerliche conventionelle Ceremonie erblicken. Abgesehen von diesen inneren Gründen, welche die Gültigkeit der heiligen Taufe in Frage stellen, gibt es äußerliche und vernehmbare Beweise dieser Ungültigkeit. Manche Prediger gebrauchen eine ganz willkürliche Taufformel, die sich nicht an die Einsetzungsworte Christi („Lehret alle Völker und taufet sie im Namen

[1]) „Wenn du nicht getauft bist, so taufe ich dich."

des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes" Matth. 28, 19) anschließt. Zur Gültigkeit der Taufe gehört ferner wenigstens das Begießen eines Theiles des Körpers. Es gibt aber protestantische Prediger, welche höchstens ihren Finger in's Wasser tauchen und mit dem kaum feuchten Finger die Stirne des Kindes berühren. Von einer Taufe (Waschung) kann da keine Rede sein. In solchen Fällen muß der Taufact erneuert werden.

5. Das hl. Sacrament der Firmung.

Die Firmung ist jenes Sacrament, in welchem der Christ vom heiligen Geist gestärkt wird, seinen Glauben standhaft zu bekennen. Das äußere Zeichen der Firmung besteht in der mit Gebet verbundenen Handauflegung und in einer Salbung mit geweihtem Oele (Chrisam), bei welcher die Worte gesprochen werden: „Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des hl. Kreuzes und stärke dich mit dem Oele des Heiles im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes." Das hl. Sacrament der Firmung kann man in jedem Alter empfangen (heute noch wird sie vielfach in Italien kranken Kindern in den ersten Jahren ihres Lebens gespendet). Der ordentliche Spender des Sacramentes ist der Bischof, jedoch kann dasselbe in außergewöhnlichen Fällen mit päpstlicher Genehmigung auch von einem Priester gespendet werden.

Daß Christus die Firmung eingesetzt hat, erhellt aus der hl. Schrift und aus der Lehre der hl. Väter. In der Apostelgeschichte (8, 14—17) finden wir nämlich erzählt, wie dieses Sacrament von Petrus und Johannes den Neubekehrten in Samaria gespendet worden ist, nachdem dieselben früher bereits von dem Diakon Philippus getauft worden waren. Die Apostel beteten über die Getauften, damit sie den hl. Geist empfangen sollten. „Denn er war noch über keinen derselben gekommen, sondern sie waren nur getauft im Namen Jesu. Da legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den hl. Geist." Es werden also zwei zu einem Sacramente nothwendige Stücke: äußeres Zeichen (Gebet und Handauflegung) und innere Gnade (heiliger Geist) genannt; das dritte, die Einsetzung durch Jesus Christus, muß aber um so mehr vorausgesetzt werden, als die Apostel keine Sacramente einsetzen konnten, und schon die

Weisſagungen Jeſu deutlich auf dieſe Mittheilungen des hl. Geiſtes hinweiſen. „Das ſagte er aber von dem Geiſte, den diejenigen empfangen ſollten, die an ihn glauben würden; denn der hl. Geiſt war noch nicht gegeben, weil Jeſus noch nicht verherrlicht war.“ (Johannes 7, 39.) In der Apoſtelgeſchichte (19, 5—6) leſen wir: „Da ſie das gehört hatten, wurden ſie getauft im Namen des Herrn Jeſu. Und als Paulus ihnen die Hände auflegte, kam der hl. Geiſt auf ſie.“ Es iſt klar, daß es ſich hier um die Spendung eines doppelten Sacramentes handelt. Schon der hl. Clemens († 101) ſagt: „Alle Neugetauften müſſen ohne Verzug von dem Biſchof beſiegelt (gefirmt) werden. Denn der kann kein vollendeter Chriſt ſein, der dieſes Sacrament aus Gleichgiltigkeit unterläßt. So ſind wir vom hl. Petrus belehrt, ſo haben es auch die übrigen Apoſtel nach des Herrn Befehl gelehrt.“ [1]) Tertullian (160—240) kommt wiederholt auf die gewöhnlichen Gnadenmittel für den chriſtlichen Glauben zu ſprechen und führt drei derſelben in der Reihenfolge auf, in welcher ſie damals allgemein geſpendet wurden: die Taufe, die Geiſtesmittheilung und das Abendmahl.[2]) Der hl. Cyprian († 258) ſagt, es ſei nicht nothwendig geweſen, die von Philippus Getauften noch einmal zu taufen, da ſie ſchon die rechtmäßige und kirchliche Taufe empfangen hatten, „ſondern es geſchah von Seiten des Petrus und Johannes nur dasjenige, was noch fehlte, nämlich das Gebet, die Handauflegung, die Anrufung des heiligen Geiſtes. Dies geſchieht aber auch bei uns noch jetzt, daß man jene, die in der Kirche getauft werden, den Vorſtehern der Kirche vorſtellt, damit ſie durch unſer Gebet und unſere Händeauflegung den hl. Geiſt empfangen und durch das Kennzeichen des Herrn die Vollendung erhalten.“ [3]) Nach dem Bericht des hl. Hieronymus († 420) beſtand „in den Kirchen die Gewohnheit, daß zu jenen, die in ferner gelegenen Städten von Prieſtern und Diakonen waren getauft worden, der Biſchof ſich begab, um unter Anrufung des hl. Geiſtes ihnen die Hände aufzulegen“.[4]) Derſelbe hl. Kirchenvater ſagt ferner: „Weißt du nicht, daß in den Kirchen die Gewohnheit beſteht, daß dem Getauften nachher

[1]) Epist. 4. ad Jul.
[2]) De praescr. De res. carn. 8. De bapt. 7.
[3]) Epist. 7, 3, 9. Cf. De rebapt. 3.
[4]) Dialog. adv. Lucifer. n. q.

die Hände aufgelegt werden und so der hl. Geist angerufen wird? Du fragst, wo das geschrieben sei? In der Apostelgeschichte. Aber wenn auch die Schrift kein Zeugniß gäbe, so würde doch die Uebereinstimmung des ganzen Erdkreises Gesetzeskraft haben.“ [1]) Das Concil von Meaux (845) bezw. von Paris (859) hat nicht erst, wie protestantischerseits vielfach behauptet wird, das Sacrament der Firmung eingesetzt; es hat nur eine kirchliche Vorschrift über einheitliche Ausspendung desselben erlassen. Denn die seit den ersten Jahrhunderten von der Kirche getrennten Secten haben die Firmung beibehalten. Auch die neuere griechische Kirche zählt die Firmung unter die eigentlichen Sacramente. Sie wird nach vollendeter Taufe gespendet. Wenn der Bischof die Taufe spendet, so wechselt er nachher die Gewänder und den Ort, um die Firmung zu ertheilen.

In der alten Kirche, als die Spendung der Taufe in der Regel den Priestern überlassen wurde, spendeten dennoch die Bischöfe die Firmung, selbst wenn sie unmittelbar auf die Taufe folgte. Die Bischöfe hielten sich oft während der Taufe in einem mit der Taufkapelle oder der Kirche zusammenhängenden besonderen Local auf (consignatorium, chrismarium), wohin die Getauften geführt wurden. In Rom war dieses seit Papst Hilarius (461—468) die Kapelle des hl. Kreuzes hinter der Taufkapelle im Lateran. Sonst wurden die Firmlinge zum Bischofe geführt oder vom Bischof excurrendo (auf seinen Reisen) besucht.[2])

Leibnitz hat den sacramentalen Charakter der Firmung ebenso kurz als klar ausgesprochen, indem er sagt: „Für das Sacrament der Firmung, welches einige in Zweifel ziehen, haben wir außerdem, was die Schrift von der Handauflegung kurz andeutet, die apostolische Ueberlieferung der ersten Kirche, wovon Cornelius, Bischof von Rom, bei Eusebius, und Cyprian der Martyrer, das Concil von Laodicäa, Basilius und Cyrillus von Jerusalem und andere Väter mehr zeugen. Gelehrte Männer glauben, die Firmung sei vormals mit der Taufe ausgespendet worden; es waren jedoch zwei von einander unter-

[1]) l. c. n. 9.

[2]) Ueber den Spender der Firmung siehe Dr. Schanz, Die Lehre von den hl. Sacramenten. Freiburg 1893. S. 313 ff. Vgl. Brenner, Gesch. Darstellung der Verrichtung der Firmung. Bamberg 1820.

schiedene Sacramente."[1]) Der Protestant Vilmar beruft sich seinerseits auf die hl. Schrift: „Die Handauflegung zur Mittheilung des hl. Geistes gehört auch Hebr. 6,2 zu den Anfängen der christlichen Lehre, den Grundlagen derselben, und so wurde sie denn auch, da der Herr diese Machtverleihung gewährt hatte, von den Aposteln fortgepflanzt. Wenn das Phrasen sind und nicht der wirkliche hl. Geist mitgetheilt wird, dann ist das ganze Neue Testament eine einzige lange Redensart, ein Buch voll Täuschungen und Gaukeleien. Und wenn diese Gabe sich nicht fortgepflanzt hat, dann ist die ganze Berufung auf das Neue Testament nichts als eine Posse."[2])

Nicht das Bibelstudium hat den Protestantismus zur Verwerfung der Firmung geführt, vielmehr zwang das ganze System der Reformatoren zu dieser Verwerfung um jeden Preis. Wenn der Glaube allein selig macht, warum denn ein Sacrament, welches Christus gerade für den Kampf eingesetzt hat, und welches die Vollendung des Glaubens durch die guten Werke, die werkthätigen Liebesacte voraussetzt! Die Firmung erforderte ausdrücklich das Priesterthum und sogar die bischöfliche Würde. Luther aber mußte um jeden Preis die Anerkennung des Priesterthums fernhalten, weil ja mit dem Priesterthum unabweislich die ganze römische Kirchenverfassung mit ihrer Hierarchie und mit dem Primat des Papstes anerkannt werden mußte.

An Stelle des Sacramentes der Firmung stellte der Protestantismus die sog. Confirmation. Die Geschichte der letzteren zeigt am besten, was davon zu halten ist. Die protestantische Confirmationshandlung ist zuerst in Straßburg ausgebildet worden. Die Anabaptisten hatten dort eine große Bewegung gegen die Kindertaufe hervorgerufen und behauptet, die Lehre müsse der Taufe vorangehen. Schwenckfeld, obschon kein eigentlicher Wiedertäufer, war derselben Meinung. Er wollte die Sacramente so lange nicht vollzogen wissen, bis eine ihrer würdige Jüngerschaar herangezogen worden sei. Die protestantischen Prediger hatten keinen Einfluß mehr auf's Volk, welches ihre Predigten mied. Während die Schwärmer die

[1]) Leibnitz, System der Theologie. In's Deutsche übersetzt von Dr. Räß und Dr. Weiß. 3. Aufl. Mainz 1825. S. 213 ff.

[2]) Vgl. Hettinger, Apol. des Christenthums. 3. Aufl. Freiburg 1869. II. 121.

Presse zu ihren Zwecken ausnützten, fanden die Prediger für ihre Entgegnungen keine Verleger mehr, weil es mit dem Vertrieb und Verkauf derselben schlecht bestellt war.[1]) Zur Beseitigung der Wirren veranstalteten die protestantischen Behörden eine Synode (1533). Dieselbe schrieb für die Erstcommunicanten ein Katechismusexamen vor. Butzer fertigte eine Schrift aus, wo er für die Confirmationshandlung den Katechismus, das Glaubensbekenntniß, die Handauflegung, die Communion verlangte. Die Cassseler Ordnung von 1539 enthält bereits eine fertige Confirmationshandlung. Schwenckfeld und Butzer hatten nur die Praxis der Brüdergemeinde (die böhmischen Brüder bildeten eine der ersten protestantischen Secten) herübergenommen. Die Cassseler Ordnung betrachtete die Confirmation als „sacramentliche Ceremonie". Der Protestant Caspari bemerkt diesbezüglich: „Die geschilderten Einrichtungen lassen unverkennbar das Bestreben hervortreten, ein evangelisches Seitenstück zur verworfenen römischen Confirmation aufzustellen . . . . Die bitteren Erfahrungen, welche man an den jungen, unerzogenen Gemeinden mit oder ohne Irrlehrer gemacht hatte, hatten den Gedanken nahe gelegt, ob nicht in der alten Firmelung ein guter Kern stecke, der sich für die Erziehung der heranwachsenden und bereits bestehenden Gemeinden verwerthen lasse."[2]) Die Kirchenordnung des Kurfürstenthums Brandenburg vom Jahre 1539 weist die Confirmation oder Firmung dem Bischof zu. Die Protestanten wollten auf dem Reichstag zu Regensburg und Augsburg mit den Katholiken verhandeln; da aber die letzteren den sacramentalen Charakter und die Nothwendigkeit der Firmung nicht aufgeben konnten, zerschlugen sich die Verhandlungen. Das Ergebniß war, daß bei den Protestanten sich zwei Richtungen herausbildeten: „die eine blieb bei dem Katechismus stehen, welcher einerseits Consequenz der Kindertaufe und andererseits Vorbereitung auf die Communion ist, die andere hat sich durch die Auseinandersetzung mit den Secten wie mit der römischen Kirche von der Ersprießlichkeit, ja Nothwendigkeit eines besondern Gemeindeactes, der Confirmationshandlung, überzeugen lassen."[3]) Die protestantische Kirche hat die Confirmation nur allmählich

[1]) W. Caspari, Die evang. Confirmation. Erlangen 1890. S. 14.
[2]) Caspari, l. c. S. 26.
[3]) Caspari, l. c. S. 42.

angenommen. Sie wurde eingeführt in Straßburg 1534—39, Heſſen 1539, Brandenburg 1540, Calenberg-Göttingen 1542, Liegnitz 1542, Pommern 1545, Waldeck 1556, Braunſchweig-Wolfenbüttel 1569, Niederöſterreich 1571, Grafſchaft Hohenlohe 1577, Niederſachſen 1581, Königsberg 1588, Gotha 1645, Berg 1675, Mannheim 1686, Schleswig-Holſtein, Kurbraunſchweig-Lüneburg 1693, Mecklenburg 1694, Sachſen-Weimar 1699, Württemberg 1722, Grafſchaft Pappenheim 1733, Dänemark 1736, Langenburg 1737, Altenburg 1752, Wertheim 1755, Oberlauſitz 1770, Ravensburg 1771, Kurſachſen 1773 bis 77, Magdeburg 1787, Nürnberg und Augsburg 1813, Hamburg 1832.

Die Meinungen der proteſtantiſchen Theologen über das Weſen der Confirmation ſind ſehr verſchieden.[1]) Die meiſten begnügen ſich, mit der Confirmation das Abendmahlsrecht zu verbinden. Wo lehrt die Bibel, daß die Confirmation das Anrecht auf die Communion geben ſoll? Der Proteſtant Caspari meint: „Es wird wohl das Beſte ſein: wir löſen die Confirmation ganz ab von den Fragen nach dem Vollzug, der Verwirklichung oder vollends gar der cultiſchen Darſtellung der Wiedergeburt oder auch von der Frage nach ausſchließlich durch ſie übermittelten Gnadenmittheilungen, und ſuchen den dieſe Handlung beherrſchenden Gedanken heraus, das iſt die Ertheilung des Communionrechts. Alle anderen Theile der Handlungen ſtehen in Beziehung zu dieſer Ertheilung. Gebete, Segnungen, Handauflegungen, Bekenntniſſe, Gelübde eines chriſtlichen Wandels kommen auch ſonſt im Gemeindeleben vor; wenn ſie alſo auch hier, bei der Confirmation in Anwendung gebracht werden, ſo muß ein beſonderer Anlaß dazu vorliegen, und dieſer Anlaß muß in dem Eigenthümlichen, ſich ſonſt nicht Wiederholenden dieſer Feier liegen: alſo in der Aufnahme in die Abendmahlsgemeinde.“[2]) Wie ſchwer es hält, inmitten der ſich widerſprechenden proteſtantiſchen Bekenntniſſe ein allgemeines, für die Confirmation paſſendes Bekenntniß herauszufinden, gibt Caspari ſelbſt zu: „Gleich das Bekenntniß ſtößt auf Schwierigkeiten. Zum Bekenntniß eignet ſich nur etwas kirchlich Feſtſtehendes. Von unſeren lutheriſchen Bekenntnißſchriften iſt keine

[1]) Vgl. Caspari S. 115—136.

[2]) Caspari, l. c. S. 143.

dazu geeignet, Confirmationsbekenntniß zu sein." (l. c. S. 160.) Bezüglich der Gelübde macht Caspari folgendes Geständniß, das tief blicken läßt: „Mit dem Bekenntniß ist das Gelübde oder Versprechen verbunden. Dasselbe bezieht sich auf das Beharren in der Glaubenslehre, auf den hl. Wandel, auf die Bethätigung des kirchlichen Sinnes. Man muß auch hier sagen: ein derartiges Gelübde erscheint in der Theorie unentbehrlich. Aber wieder stoßen Theorie und Wirklichkeit hart zusammen. . . Sind wir in der Lage, von unseren Confirmanden uns bestimmte Versprechungen geben zu lassen? Wenn nicht, dann ist das Gelübde nur eine Form, und das „Ja, das geloben wir" gleicht dann zu sehr dem tönenden Erz und der klingenden Schelle, als daß man sich für diesen Theil der Confirmationshandlung erwärmen könnte. Darum lasse man lieber eine kurze Vermahnung an die Stelle treten."[1]) In Betreff der Handauflegung[2]) bemerkt derselbe Verfasser: „Unsere Gemeinden sind jetzt daran gewöhnt, die Handauflegung bei der Confirmation angewendet zu sehen. Aber es fragt sich, wozu das geschieht; denn wenn ihre Bedeutung nicht aufgezeigt werden kann, dann sinkt sie eben doch wieder zur leeren Ceremonie herab. Gerade an diesem Puncte macht sich recht fühlbar, wie gut unsere alten Kirchenlehrer gewußt haben, was sie wollten, wenn sie vor Allem darauf drangen, daß das mandatum divinum und die promissio aus der Schrift aufgezeigt werden. Weil das Neue Testament aber darüber schweigt, so kann es nicht gelingen, ihr eine wesentliche Stelle in der Confirmationsfeier zuzuweisen. Das, was auch die Schrift über die Handauflegung im Anschluß an die Taufe und bei der Ordination (und dem hl. Sacrament der Firmung in der kath. Kirche) sagen mag, das ist, auf die heutige Confirmation angewendet, lediglich eine Uebertragung von einer Handlung auf eine andere."[3])

---

[1]) Caspari, l. c. S. 162, 163.

[2]) Die neue „Agende für die Evangelische Landeskirche". Berlin 1895, II 34 spricht auch von „Handschlag"!

[3]) Caspari, l. c. S. 163—164.

6. Das hl. Sacrament des Altars.

Durch die Reihe der christlichen Jahrhunderte waltete früher bei allen Uebelständen und Gebrechen, welche die Christenheit drücken mochten, eine heilige Freude in dem gemeinsamen Glauben: daß Gottes Sohn also die Welt geliebt hat, daß er nicht nur in Judäa und Galiläa für die kurzen Jahre seiner Lebenszeit, sondern fort und fort an allen Orten, wo Gläubige seinen Namen preisen, als Freund und Tröster der Seinigen mit Gottheit und Menschheit nahe sein wollte. In der einen Freude und Anbetung vereinigten sich alle Völker, alle Sprachen vor dem Tabernakel der Liebe und dem täglichen Opfer der Eucharistie. Der schlichte Dorfbewohner schmückte sein kleines Gotteshaus mit Laub und Blumen; die Einwohner der Städte und Klöster vereinigten alle Mittel des Reichthums, der Cultur, der Kunst, der Poesie, um den göttlichen Bruder zu loben und ehren. Die ganze Christenheit bildete so zu sagen einen einzigen großen Tempel. Von Dorf zu Dorf, von Stadt zu Stadt erscheint überall Gottes Sohn als guter Hirt in der Mitte der Seinigen, die ihre Hütten und Paläste überall um des Heilandes irdisches Gotteshaus zusammengedrängt haben . . . Da kam die traurige Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts. Christus verschwand von den Altären unseres halben Vaterlandes und so vieler Länderstriche der einst in der Liebe des hl. Sacramentes einträchtigen Christenheit. Wie schön wäre es, wenn alle Christen im Glauben an dieses Uebermaaß der göttlichen Liebe noch einig wären! Ueber dieses Sacrament der Liebe haben aber die Reformatoren spitzfindige Erörterungen aufgestellt, denen wir, die wir den Glauben der Väter festgehalten haben, hier nicht ausweichen dürfen.

In Betreff des hl. Abendmahles huldigte Luther bekanntlich dem sogenannten System der Impanation gegenüber Carlstadt und Zwingli, die sagten: Brod und Wein **bedeuten**, versinnbilden nur den Leib und das Blut Christi. Er leugnete die Umwandlung des Brodes und des Weines, die er am Anfang seiner Ketzerlaufbahn zugegeben hatte. Noch später behauptete Luther, als Leib des Gottmenschen könne der Leib Christi allenthalben sein, wie das Licht nicht an einen begrenzten Ort gebunden ist. Calvin und Melanchthon behaupteten, daß Christus nur den wahrhaft Gläubigen im Abendmahl wahrhaft

gegenwärtig sei. Calvin weiß nichts von einer mündlichen Nießung, sondern er kennt nur ein geistiges Genießen.[1])

Eine Wiederherstellung der altlutherischen Lehre erstrebten in neuerer Zeit namentlich Ströbel und Philippi. Th. Harnack „denkt an eine unmittelbare Einwirkung auf die geist-leibliche Naturseite unseres Daseins ohne die Bedingung des persönlichen Glaubens!“[2]) Stahl nimmt eine „wunderbare Aenderung der menschlichen Willenssubstanz“ an.[3]) „Von allen speculativen Constructionen hat sich die historische Auffassung des Abendmahls losgemacht, welche im letzten Halbjahrhundert am erfolgreichsten von Rückert[4]), Lipsius[5]), Schultz[6]), Lobstein[7]) vertreten worden ist. Schultz sagt: „Leib und Blut Christi im hl Abendmahl sind nach Jesu ursprünglicher Absicht seine irdische Leiblichkeit und sein materielles Blut . . Dieser Leib und dieses Blut sind als Substanzen überhaupt nicht mehr vorhanden, wohl aber sind sie als historische, geistige, lebendige, ewig wirkende Realitäten für Gott und für uns vorhanden, nicht naturaliter, aber realiter. In, unter und mit den Elementen der Erde sind kraft der Verheißung Jesu die übersinnlichen Realitäten vorhanden, die in der ganzen Handlung allein gesucht werden.“[8]) Nitzsch sieht im hl. Abendmahl eine „mystische Stiftung“, wodurch die Persönlichkeit Christi lebhafter an uns herantritt. „Der Gattung nach ist die Aneignung Christi im Abendmahl keine andere, als diejenige, welche im Glauben überhaupt geschieht. Aber das, was wir im Glauben oder als Gläubige implicite besitzen, stellt sich bei der Abendmahlsfeier unserem Bewußtsein mit besonderer Lebhaftigkeit als beseligender Besitz dar.“[9])

Ist Jesus der Sohn Gottes, so ist jedes seiner Worte untrügliche Wahrheit. Wahr ist es also, was er am Morgen nach der wunderbaren Brodvermehrung den Volksschaaren am See Genesareth verkündete: „Ich bin das Brod des Lebens.

---

[1]) Nitzsch, Lehrbuch der evang. Dogm. Freiburg 1896. S. 548.
[2]) Schultz, Zur Lehre vom hl. Abendmahl. Gotha 1886. S. 46.
[3]) Schultz, l. c. S. 46.
[4]) Das Abendmahl, sein Wesen und seine Gesch. Leipzig 1856.
[5]) Dogmatik. 3. Aufl. S. 719—767.
[6]) Zur Lehre vom hl. Abendmahl. Gotha 1886.
[7]) La doctrine de la sainte cène. Lausanne 1889.
[8]) Nitzsch, l. c. S. 550.
[9]) Nitzsch, l. c. S. 552.

Eure Väter haben das Manna gegessen und sind gestorben; wer aber von dem Brode ißt, das vom Himmel gekommen, wird nicht sterben. Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel gekommen ist. Wer von diesem Brode ißt, wird ewig leben. Das Brod aber, welches ich gebe, ist mein Fleisch, das ich hingebe für das Leben der Welt." Als aber die Juden, welche diese Worte vernommen, unter sich stritten und sprachen: „Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben?" da bekräftigte Jesus seine Worte durch den weiteren Ausspruch: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben. Wer mein Fleisch ist und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage. Mein Fleisch ist wahrhaftig eine Speise und mein Blut wahrhaftig ein Trank."[1]) Und Jesus blieb bei diesen Worten, obwohl viele seiner Zuhörer sie hart fanden und deshalb nicht mehr mit ihm wandelten. Was Jesus so verkündete, das hat er am letzten Abendmahl erfüllt. Er nahm Brod in seine Hände, segnete es und sprach: „Nehmet hin und esset, dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird!" Dann nahm er den Kelch mit Wein und reichte ihn den Jüngern mit den Worten: „Trinket alle daraus, das ist mein Blut, das für euch und für Viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden."[2])

Das ist mein Leib, hat Jesus gesprochen, und nicht etwa: Darin, in diesem Brod, oder neben diesem Brod ist mein Leib, oder gar: Das bedeutet nur meinen Leib und erinnert an meinen Leib, sondern klar und deutlich: „Das ist mein Leib."[3]) Was Jesus so am letzten Abendmahle gethan, das zu thun beauftragte er die Apostel und ihre Nachfolger mit den Worten: „Thuet dies zu meinem Andenken."

Die Worte der hl. Schrift über die Verheißung und die Einsetzung des hl. Altarssacramentes sind so klar und einfach, daß für einen unbefangenen Leser jede bildliche Deutung ausgeschlossen ist. An der liberalen und protestantischen Auf-

[1]) Joh. 6, 35 ff.
[2]) Matth. 26, 26 ff. Marc. 14, 22 ff. Luc. 22, 17 ff.
[3]) Näheres über die reale Gegenwart und die Transsubstantiation siehe bei Dr. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sacramenten. Freiburg 1893. S. 326 ff.

fassung vom Abendmahl hätten einst die Juden keinen Anstoß genommen! Darin hätten die Jünger keine „harte Rede“ gefunden! Deshalb hätte Christus seine Apostel nicht auf die Probe stellen können: „Wollt auch ihr weggehen?“ Bei solcher Auffassung konnte Paulus nicht vom unwürdigen Genuß reden! Luther selbst konnte sich dem Gewichte der Einsetzungsworte nicht entziehen. Er schrieb am 15. December 1524 an die Protestanten in Straßburg: „Das bekenne ich, wo Carlstadt[1]) oder Jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, daß im Sacramente nichts dann Brod und Wein wäre, der hätte mir einen großen Dienst gethan. Ich hab wohl so harte Anfechtungen da erlitten, und mich gerungen und gewunden, daß ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wohl sahe, daß ich damit dem Papstthum hätte den größten Puff können geben. Aber ich bin gefangen, kann nit heraus, ihr Text ist zu gewaltig da, und will sich mit Worten nit lassen aus dem Sinn reißen.“[2])

Klar sind auch die Worte, die der hl. Paulus an die Korinther (11, 23 ff.) schrieb: „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch auch überliefert habe, daß der Herr Jesus in der Nacht, als er verrathen wurde, das Brod nahm, es danksagend brach und sagte: Nehmet und esset, dieses ist

---

[1]) Andreas Bodenstein, der sich nach damaliger Sitte gewöhnlich von seinem Geburtsort Carlstadt nannte, der frühere Lehrer, Freund und Genosse Luther's, schritt zuerst zur Verwerfung des Glaubens an die reale Gegenwart. Luther trat ihm als heftiger Gegner gegenüber und sagte, daß es „greulich und erschrecklich sei, etwas zu verwerfen, so die ganze heilige und katholische Kirche seit fünfzehnhundert Jahren einmüthig geglaubet und gelehret habe“. Carlstadt wurde in Folge dieses Streites aus Sachsen vertrieben und wandte sich später nach der Schweiz. Luther, der auf der Wartburg war, verließ seinen Zufluchtsort. In einer seiner Predigten bemerkt er nun: „Die anderen Stücke wären doch noch zu dulden, aber allhie ist kein Dulden; denn ihr habt es zu grob gemacht, daß man spricht: Ja, zu Wittenberg sind gute Christen, denn sie nehmen das Sacrament in die Hände und greifen den Kelch an, gehen darnach hin zum gebrannten Wein und saufen sich voll.“ (Janssen, Gesch. des deutsch. Volkes. Freiburg 1886. II 219). Aehnliches wird aus Eilenburg berichtet, wo Gabriel Zwilling sein Unwesen trieb: „Die Communicanten“, berichtet ein Augenzeuge, „seien fast mit lachendem Gemüthe zugegangen, nachdem sie die vorige Nacht mit Saufen und Buhlen zugebracht.“ (Seidemann, Erläuterungen zur Reformationsgesch. Dresden 1844. S. 37.)

[2]) De Wette, Luther's Briefe. Berlin 1826. II 577.

mein Leib, der für euch hingegeben wird; thut dies zu meinem Andenken. Desgleichen nahm er auch den Kelch nach dem Abendmahle, indem er sprach: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute; thut dieses, so oft ihr trinkt, zu meinem Andenken. Denn so oft ihr dieses Brod esset, und diesen Kelch trinket, sollt ihr den Tod des Herrn verkündigen, bis er kommt. Wer nun unwürdig dieses Brod ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, der ist schuldig des Leibes und Blutes des Herrn. Prüfe aber der Mensch sich selbst. . . . . Denn wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht, indem er den Leib des Herrn nicht unterscheidet."

Selbst die Erde und die Steine predigen laut und eindringlich den Glauben unserer Väter. Das unterirdische Rom bestätigt den apostolischen Ursprung an die reale Gegenwart Christi im allerheiligsten Sacramente. Mit einfachen Zeichen haben nämlich die ersten Christen „das Geheimniß des Glaubens" an den ursprünglichen Stätten seiner Feier darzustellen gesucht. Es ist der Fisch, der mit dem Brode in Verbindung gebracht wird. Dieser aber ist im christlichen Alterthum das Symbol Jesu Christi.[1]) Im Cömeterium des hl. Callistus befindet sich u. a. eine Darstellung, die darüber Aufschluß gibt. Hier liegt ein Fisch neben dem Brod auf dem Altar. Neben dem Tisch steht ein Weib in anbetender Haltung, auf der anderen Seite ein mit dem Pallium bekleideter Mann. Dieser ist ein Priester, der eben die Consecrationsworte ausspricht; sie bewirken, daß das Brod zum Fisch wird, d. h. daß es in den Leib Christi umgewandelt wird.[2])

In der ersten Zeit des Christenthums bestand die sog. Arcandisciplin. So lange das Heidenthum der Kirche mächtig gegenüber stand, entzog die Kirche gewisse christliche Lehren, die von der Dreifaltigkeit, den Sacramenten, besonders der Eucharistie, der allgemeinen Kenntniß und hüllte sie in geheimnißvolle Zeichen. Auch die Katechumenen wurden nur allmählich in diese Lehre eingeführt. Trotz der Arcandisciplin sind dennoch wichtige Zeugnisse für die Eucharistie aus den

[1]) Vgl. Becker, Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches. Kraus, Roma sotterranea. S. 204 ff.

[2]) Kraus, l. c. S. 274.

ersten Jahrhunderten vorhanden.[1]) Wir wollen hier nur auf folgende vier hinweisen: Der hl. Ignatius († 107) tadelt die Doketen, daß sie sich der Eucharistie enthalten, weil sie nicht bekennen wollen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers sei, „das für unsere Sünden gelitten hat".[2]) Der Philosoph und Martyrer Justin († 167) schreibt: „Diese Speise heißt bei uns Eucharistie . . . Nicht als gemeines Brod und gemeinen Trank empfangen wir dieses, sondern so wie durch das Wort Gottes unser Heiland Jesus Christus Fleisch geworden, sowohl Fleisch als auch Blut zu unserem Heile gehabt hat, so sind wir auch belehrt worden, daß die Speise, welche durch das mit seinen Worten gesprochene Gebet gesegnet und durch welche unser Blut und unser Fleisch zur Umwandlung genährt wird, Fleisch und Blut dieses fleischgewordenen Jesu sei."[3]) Der hl. Irenäus († 203) schreibt gegen die Gnostiker: „Wie können die Häretiker glauben, daß das Brod, über welches die Consecration ausgesprochen wurde, der Leib ihres Herrn und der Kelch seines Blutes sei, wenn sie nicht bekennen, daß er der Sohn des Weltschöpfers ist. . . . Wie können sie ferner behaupten, daß unser Fleisch dem Untergang anheimgegeben und nicht des Lebens theilhaftig werde, da er doch mit dem Leibe des Herrn und mit seinem Blute genährt wird."[4]) Origenes[5]) sagt: „Ihr wisset es, die ihr den göttlichen Geheimnissen anzuwohnen pflegt, wie ihr beim Empfang des Leibes Christi ihn mit aller Sorgfalt und Ehrfurcht bewahrt, damit auch nicht das Geringste davon auf den Boden fällt und auch von dem heiligsten Geschenke aus den Händen entgleitet; ihr sehet darin ein Verbrechen, und mit Recht thut ihr es."[6])

---

[1]) Der Protestant Hase bemerkt: „Die protestantische Wissenschaft hat es aufgegeben, was im Eifer des Streites behauptet worden war, den Mönch Paschasius Radbertus im 9. Jahrhundert als den Erfinder dessen, was nachmals Transsubstantiation genannt wurde, anzusehen." Handb. der prot. Polemik. Leipzig 1894. S. 491.

[2]) Epist. ad Smyrn. c. 7.

[3]) Apolog. I c. 66. Vgl. Döllinger, Die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Mainz 1826. S. 27.

[4]) Adv. haeres. IV 18, 4.

[5]) Hom. 13 in Exod. 3.

[6]) Ueber die Zeugnisse der Väter nach dem dritten Jahrhundert siehe Dr. Hoffmann, Die Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sacraments des Altars. Kempten 1897. S. 53 ff. Der Verfasser

Bezüglich der altchristlichen Abendmahlsfeier müssen wir hier eine Eigenthümlichkeit erwähnen. Nicht bloß bei mehreren Secten von gnostischer oder falscher ascetischer Richtung, sondern vereinzelt auch in kirchlichen Kreisen gebrauchte man Wasser statt Wein. Cyprian (Ep. 63) schreibt an Cäcilius, es thäten einige nicht so wie Christus vorgeschrieben, sie mögen zur richtigen Weise zurückkehren. Jedenfalls hatte der Gebrauch des Wassers statt des Weines bei dem Abendmahl keine größere Ausdehnung, sonst hätte ihn nicht bereits Clemens von Alexandrien[1]) einfach als häretisch bezeichnen können. A. Harnack wollte der erwähnten Praxis eine weitere Verbreitung sichern, indem er behauptete, daß auch Justin bei seiner Schilderung der Abendmahlsfeier lediglich Brod und Wasser als die eucharistischen Elemente bezeichnete.[2]) Seine Beweisführung ist nicht stichhaltig.[3])

Zu längeren Ausführungen hat protestantischerseits die Austheilung der hl. Communion unter einer Gestalt geführt. Der Empfang der hl. Communion unter einer Gestalt wird als ein unvollständiger dahingestellt. Der Christ empfängt aber unter der Brodsgestalt den ganzen lebendigen, verklärten Leib Christi, also nicht bloß das Fleisch, sondern auch das Blut des Herrn. Der ganze lebendige, unsterbliche Christus ist unter jeder Gestalt und unter jedem Theile der Gestalt gegenwärtig, weil er eben gegenwärtig ist mit seinem verklärten Auferstehungsleibe, der durch verschlossene Thüren gehen konnte wie der Sonnenstrahl durch das harte Glas. Ob die Gestalten auch noch so klein sind, dies darf uns nicht stoßen. Die Substanz des Brodes und des Weines wird in die Substanz des Leibes Christi verwandelt, nicht aber in dessen Größe. Die Substanz des Mehles ist in dem Mehlstäubchen, das an einer Nadelspitze

---

gibt auch zahlreiche „Zeugnisse der alten Liturgie in Verbindung mit der Ueberlieferung der wichtigsten liturgischen Schriftsteller vom 6. bis zum 12. Jahrhundert". S. 123 ff. Ausgestaltung des eucharistischen Cultus vom 12. Jahrh. bis zur Reformation. S. 175 ff.

[1]) Strom. I. 19, 96.

[2]) A. Harnarck, „Brod und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin" in „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur". 1891. VII 2. S. 115—144.

[3]) Siehe Funk, Kirchengeschichtl. Abhandl. und Untersuchungen. Paderborn 1897. S. 278—292.

hängen bleibt, dieselbe, wie in dem Berge von Mehl, das in einem Magazin aufgehäuft ist. Der Christ wird in nichts verkürzt, wenn ihm das allerheiligste Sacrament nur unter dieser einen Gestalt gereicht wird, weil Christus in jeder Gestalt und jedem Theile der Gestalt ganz gegenwärtig ist. Aber warum hat denn Jesus dieses Sacrament unter zweierlei Gestalten eingesetzt? Die katholische Antwort darauf lautet: „Weil Jesus das Altarssacrament nicht bloß als Seelenspeise eingesetzt hat, sondern als Opfer des neuen Bundes, durch welches sein großes Opfer auf Golgatha fort und fort vergegenwärtigt werden sollte. Zur Communion genügt eine Gestalt, nicht aber zur sacramentalen Feier des Opfertodes Jesu, zur unblutigen Vergegenwärtigung seines Kreuzopfers, welche Jesus am letzten Abendmahl gefeiert und den Aposteln und ihren Nachfolgern zu feiern aufgetragen hat bis zu seiner Wiederkunft."

Wenn die katholische Kirche die Austheilung der hl. Communion unter der Gestalt des Brodes zur allgemeinen Regel gemacht hat, so war es besonders wegen der großen Gefahr der Verunehrung des hl. Blutes durch Verschüttung desselben, die kaum, insbesondere bei großem Gedränge, zu vermeiden ist. Die ganze Frage ist nicht eine dogmatische, denn der lebendige Leib Christi kann nicht ohne Blut gedacht werden[1]), sondern eine rein disciplinäre, weshalb die Praxis sich nach Umständen, Orts- und Zeitverhältnissen verschieden gestalten kann und thatsächlich auch im Laufe der Jahrhunderte verschieden war.

„Der Communionritus erfuhr im Laufe der Jahrhunderte nach zwei oder drei Seiten hin eine bemerkenswerthe Veränderung. Während das eucharistische Brod dem Empfänger ursprünglich in die Hand gegeben wurde, wurde es später in den Mund gereicht. Während die beiden Gestalten ferner etwa ein Jahrtausend lang getrennt gespendet wurden, bildete sich in der griechischen Kirche der Brauch, sie mit einander

[1]) Der Protestant Clausen sagt: „Wenn man den Inhalt und die Bedeutung der Transsubstantiationslehre erwägt, so muß man gestehen, daß die Einwürfe, die gegen die Communion unter der einen Gestalt gemacht werden, in sacramentlicher Hinsicht nur wenig sagen wollen." Kirchenverfassung, Lehre und Riten des Katholicismus und Protestantismus. Aus dem Dänischen von Fries. Neustadt an der Orla. 1828—1829. III 634 ff.

verbunden darzubieten, und die Weise bestand kurze Zeit auch in einigen Theilen der lateinischen Kirche. Endlich wurde es im Abendland üblich, die Eucharistie unter der Gestalt des Brodes allein zu spenden. Die Sache steht im Allgemeinen fest. Da aber die Nachrichten über den Wandel sehr dürftig sind, gehen die Ansichten über die Zeit der Entwickelungsstadien mehrfach auseinander.“[1])

Die alte Praxis, die darin bestand, den Gläubigen das übernatürliche Brod in die Hand zu geben, dürfte im Morgenland bis gegen Ende des 7. Jahrhunderts und im Abendland bis an's Ende des 8. Jahrhunderts bestanden haben. Die Synode von Auxerre (585) erklärte es jedoch für unerlaubt, daß die Frauen die Eucharistie mit der bloßen Hand empfangen. Nach dem Empfang des Leibes Christi wurde den Gläubigen der Kelch des Blutes gereicht. So lange das hl. Brod in die Hände gegeben wurde, wurde es auch getrennt von dem Wein gereicht. Der neue Ritus, der darin bestand, das hl. Brod in den Mund der Gläubigen zu legen, wird zuerst bezeugt durch die Synode von Cordova (839). In dem dem Anfang des 10. Jahrhunderts zugeschriebenen Psalter in Stuttgart und in dem Evangelienbuch des hl. Bernward von Hildesheim aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts[2]) erhält Judas das heilige Brod in den Mund, und diese Darstellung ist nur erklärlich aus dem Wandel, der inzwischen mit dem Communionritus vor sich gegangen war. Ob der neue Ritus auch im Orient Eingang fand, läßt sich nicht feststellen. Später wurden im Orient wie im Occident die beiden Gestalten in der Eucharistie nicht mehr für sich und getrennt gereicht. Das Brod wurde in den Wein eingetaucht und mittelst eines Löffels den Gläubigen in den Mund gelegt. Der neue Ritus wurde wahrscheinlich zuerst bei der Krankencommunion eingeführt. Die Neuerung bestand um die Mitte des 11. Jahrhunderts in einem großen Theile des Orients; ihr Ursprung fällt in die Jahre 750—1050. In der lateinischen Kirche treffen wir den Brauch im 10., 11. und 12. Jahrhundert. In England scheint er die weiteste Verbreitung gefunden zu haben.

---

[1]) Funk, Kirchengesch. Abhandl. und Untersuch. Paderborn 1897 S. 293.

[2]) Vgl. Repertorium für Kunstwissenschaft. 1895. S. 365—367.

Er wurde überhaupt eingeführt wegen der Schwierigkeit, welche bei der alten Praxis für die Kindercommunion bestand, und wegen der Besorgniß, bei der früheren gesonderten Darreichung möge der Wein verschüttet werden. Was die Spendung des Abendmahles unter einer Gestalt anbelangt, so fand die neue Weise während des 12. und 13. Jahrhunderts in weiteren Kreisen Eingang, da die hervorragendsten Männer für sie eintraten. Das Generalcapitel der Cistercienser (1261) verordnete ausdrücklich, daß die Mönche und Nonnen den Kelch wegen der mit seiner Spendung verbundenen Gefahren nicht mehr in der gewohnten Weise empfangen sollen.[1]) In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhundert errang die Neuerung den Sieg. Die Orden der Franciscaner und Dominicaner traten entschieden für sie ein. Im 14. Jahrhundert hat die Communion unter beiden Gestalten keinen Vertheidiger mehr.[2])

Nachdem Christus im Alten Bunde das hl. Meßopfer durch das Opfer Melchisedechs (Ps. 109,4) vorgebildet und durch den Propheten Malachias (Mal. 1, 10.11) vorhergesagt hatte, hat er dieses Opfer des Neuen Bundes eingesetzt, indem er beim letzten Abendmahle sich selbst unter den Gestalten des Brodes und Weines dem himmlischen Vater aufopferte und auch seinen Aposteln dieses sein Opfer fortan zu feiern gebot (Luc. 22,19.20). Durch die Worte des hl. Paulus ersehen wir, daß die ersten Christen einen eigenen Opferaltar hatten.[3]) Wo ein Opferaltar ist, muß auch ein Opfer sein. Daß von den Aposteln an das hl. Meßopfer allezeit gefeiert wurde, erhellt aus den unleugbaren Zeugnissen der hl. Väter, den Beschlüssen der Kirchenversammlungen, den uralten Meßgebeten und den vielen anderen kirchlichen Denkmälern des Morgen- und Abendlandes.[4]) Luther will bekanntlich in Folge eines Disputes mit dem Teufel die Messe abgeschafft haben. Obgleich er wohl gewußt habe, bekennt Luther, daß der Teufel nicht die Wahrheit lehre,

[1]) Martène, Thesaurus anecdot. IV. 1418.

[2]) Näheres bei Funk, l. c. S. 293—308.

[3]) „Wir haben einen Opferaltar, wovon diejenigen nicht essen dürfen, die dem Zelte dienen" d. h. die Juden. (Hebr. 13, 10.)

[4]) Näheres bei Dr. Schanz, Die Lehre von den Sacramenten. Freiburg 1893. S. 432 ff. Sasse, De sacramentis ecclesiae. Freiburg 1897. S. 496 ff. Gihr, Die hl. Sacramente. Freiburg 1897. I 616 ff. Dr. Schwane, Die eucharistische Opferhandlung. Freiburg 1889.

so habe er doch Messe und Pfaffenweihe abgeschafft.[1]) Wie vieler Drangsalirungen und Gewaltthaten es aber bedurfte, um die protestantischen Gemeinden auf die Dauer von dem uralten Gottesdienst, besonders der hl. Messe abwendig zu machen, zeigen beredte Zeugnisse aus jener Zeit.[2]) Seit den Tagen der sog. Reformation kehrt stets der gleiche Einwand gegen das hl. Meßopfer wieder: die Würde und der Werth des Kreuzopfers werde durch das Meßopfer beeinträchtigt. Katholischerseits ist niemals behauptet worden, daß die Wirksamkeit des hl. Kreuzopfers nicht hinreichend war und durch ein neues Opfer ergänzt werden muß. Das hl. Meßopfer ist kein neues, über das Kreuzopfer hinausgehendes, von diesem unabhängiges Opfer, auch kein Opfer von neuem Verdienste, sondern eine thatsächliche Erneuerung und Zuwendung des einen Opfers Jesu am Kreuze.

Diese mit der Schrift und ältesten Traditionslehre in vollem Einklang stehende Glaubenswahrheit hat in klaren und deutlichen Worten das Concil von Trient (22. Sitzung

---

[1]) Luther's Werke, Walch. XIX. 1489.

[2]) Vgl. Janssen, Gesch. des deutsch. Volkes. II 272, 329: III 59, 188, 277, 700. An meine Kritiker. S. 119 ff. Bemerkenswerth sind die Worte des protestantischen Theologen Thiersch: „Je mehr die Kenntniß des kirchlichen Alterthums sich erweiterte, desto klarer wurde es den protestant. Theologen, daß die Eucharistie schon von den allerältesten Vätern und in allen alten Liturgien als ein Opfer aufgefaßt wurde. Daher konnte es nicht ausbleiben, daß diejenigen theologischen Schulen unter uns Protestanten, welche sich vor andern durch historischen Sinn und durch Hochachtung für das christliche Alterthum auszeichneten, eine Wiederaufnahme der altchristlichen Opferbegriffe in den protestantischen Cultus beantragten u. s. w." (Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus. 2. Aufl. Erlangen 1848. II 275.) „Die katholische Lehre vom Abendmahl oder Messe als einem sacrificium propitiatorium (Sühnopfer) ist von den Unserigen nicht selten einseitig beurtheilt worden." (Rodatz bei Hettinger, Apologie des Christenthums. Freiburg 1869. Bd. 2 Abth. 2. S. 128.) Auch sind in neuerer Zeit auf protestantischen Conferenzen und Kirchentagen unzählige Stimmen laut geworden, die alle klagen über „eine ehedem wohl kaum für möglich gehaltene Nichtachtung des Altares und das allmähliche Verschwinden eigentlichen Opferdienstes", und die alle gipfeln in dem Rufe nach einem „sacrificiellen Centrum des Gottesdienstes". In einige protestantische Liturgien und Gottesdienst-Ordnungen wurde selbst das Römische Missale stückweise aufgenommen. In England werden gegenwärtig in vielen Hunderten von Kirchen liturgische Gottesdienste gehalten, welche der Feier der hl. Messe vollkommen treu nachgebildet sind.

1. Cap.) also ausgesprochen: „Obwohl unser Herr und Gott sich selbst einmal auf dem Altare des Kreuzes mittelst des Todes Gott dem Vater aufopfern wollte, um daselbst die ewige Erlösung zu bewirken, so sollte doch sein Priesterthum durch den Tod nicht erlöschen. Beim letzten Abendmahle, also in der Nacht, da er überantwortet wurde, hat er der Kirche, seiner geliebten Braut, ein sichtbares Opfer hinterlassen, wie es die menschliche Natur verlangt, durch welches jenes blutige einmalige Opfer vergegenwärtigt, sein Andenken bis an's Ende der Zeiten erhalten und seine heilsame Kraft zur Vergebung der Sünden, die wir täglich begehen, angeeignet werden sollte, und hat sich so als den ewigen Priester nach der Ordnung Melchisedech's erwiesen. Denn er hat seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten des Brodes und Weines Gott dem Vater aufgeopfert und unter den Sinnbildern (Symbolen) derselben denjenigen zum Genusse übergeben, die er damals zu Priestern des neuen Bundes einsetzte, und ihnen und ihren Nachfolgern im Priesterthume befohlen, dasselbe zu opfern, mit den Worten: Thuet das zu meinem Andenken." Das ist die einfache und klare Lehre der Kirche.

Bezüglich des hl. Meßopfers sei hier noch kurz auf eine Einwendung hingewiesen, welche die Protestanten oft erheben: „Warum geschehen die Gebete in lateinischer Sprache, die das Volk nicht versteht?" Dieser Einwurf ist nichtssagend. Das Wesen des Opfers ist nicht die Sprache, sondern die Handlung. Der Hauptgewinn für die Gläubigen liegt darin, daß sie ein Verständniß für die Opferhandlung, für den Ritus, die Ceremonien haben. Dieses Verständniß fehlt keinem unterrichteten katholischen Christen, da in der Schule, in der Christenlehre, in der Predigt genugsam darauf hingewiesen wird. Unser katholisches Volk folgt dem Gang des hl. Meßopfers mit dem größten Verständniß. Die lateinische Sprache ist die Sprache der römischen Mutterkirche von Anfang ihres Bestehens. Es war die Sprache der Liturgie in den Katakomben, der Liturgie der hl. Märtyrer; sie ist deshalb ehrwürdig durch ihr Alterthum und ihren steten Gebrauch. Diese Einheit in der Sprache ist ferner im ganzen Abendland eine sichtbare Darstellung der römisch-katholischen Glaubenseinheit. Wie erhebend ist es für ein katholisches Herz, in fremden Landen, unter Völkern, deren

Sprache er nicht versteht, in der hl. Meßfeier sich wieder wie daheim zu finden. Bei den Gegnern ist es meistens nur der Neid, der sich in ihren Anklagen kund gibt. Die Liturgie in der einen lateinischen Sprache bildet auch die beste Schutzwehr gegen alles sogen. Nationalkirchenthum, diesen Tod des kirchlichen Lebens. Mit Recht haben sich zur Zeit der Josephinischen Aufklärung die Katholiken gegen die Einführung der deutschen Liturgie aufgelehnt.

7. Das hl. Sacrament der Buße.

Die Buße ist jenes Sacrament, in welchem dem Sünder, welcher seine Sünden bereut, aufrichtig bekennt und Genugthuung leistet, durch den von Gott geordneten Priester der Kirche die nach der Taufe begangenen Sünden nachgelassen werden.

Christus hat seinen Aposteln Verheißungen und Vollmachten für die Sündennachlassung gegeben. Der Herr sprach zu Petrus: „Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was du binden wirst auf Erden, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du lösen wirst auf Erden, das wird im Himmel gelöst sein“ (Matth. 16,18). Auf alle Apostel bezieht sich die parallele Stelle Matth. 18,18: „Wahrlich, ich sage euch, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein.“ Speciell auf die Sündennachlassung durch die Apostel bezieht sich Joh. 20,21—23. Der Auferstandene spricht zu den Jüngern: Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Und nachdem er dies gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach: Empfanget den hl. Geist; welchen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen; welchen ihr sie behalten werdet, denen sind sie behalten.“ Die Mission, welche der Vater dem Sohne gegeben hatte, war die Versöhnung der Welt mit Gott. Die Vollmacht der Apostel muß also auf die Fortsetzung dieses Werkes gerichtet sein. In welch besonderer Richtung dies zu geschehen habe, sagt Jesus Christus ausdrücklich, indem er die Nachlassung der Sünden nennt. Dazu ertheilt er ihnen den hl. Geist, um sie innerlich zu diesem Amte besonders zu befähigen; durch ein äußeres Zeichen theilt er ihnen die Gnade

des hl. Geistes mit, um sie zur Ausübung ihres Berufes im Bußgericht auszurüsten. Daß der Herr seiner Kirche die Gewalt der Sündennachlassung hinterlassen habe, wurde allgemein aus diesen Stellen geschlossen. „Eine solche mit kirchlichen Functionen verbundene Sündenvergebung schickte man namentlich der eucharistischen Feier voraus. In dieser Lehre wurzelt das ganz allmählich ausgebildete Institut der Bußpriester und der Bußdisciplin. Chrysostomus schließt aus diesen Stellen (Matth. 18,18, Joh. 20,23; 5,22), daß Jesus den Aposteln und durch sie den Priestern die höchste Macht, die ganze himmlische Macht gegeben habe.“ [1]) Wenn die Zeugnisse der Tradition für die älteste Zeit spärlich sind, so hängt das mit dem Mangel an schriftlichen Nachrichten aus jener Zeit, mit der Arcandisciplin und mit der Gewohnheit zusammen, daß erst die Erwachsenen oder oft die dem Tode nahen Katechumenen in der Regel getauft wurden und nachher nur ganz schwere Sünden dem Bußgericht unterstellt wurden. Die läßlichen, täglichen Sünden wurden im Gebet und Opfer gesühnt. So lange der apostolische Geist fortlebte, waren die schweren Sünden etwas Seltenes. Wegen einiger ganz schwerer Sünden wurden die Christen aus der Gemeinde ausgestoßen; nach eingetretener Besserung wurden sie wieder aufgenommen. Die Sünden, welche ursprünglich den Ausschluß nach sich zogen, waren Götzendienst, Mord und Ehebruch. Diese Sünden mußten durch öffentliche Buße gesühnt werden.

In Betreff der altchristlichen Bußdisciplin ging in letzter Zeit die allgemeine Anschauung [2]) dahin, die Bußdisciplin habe, wenigstens im Abendland, durch den Pastor Hermä eine Verschärfung erfahren, durch die Päpste Zephyrin und Callistus sei sie aber wieder gemildert worden. Diese Anschauung ist wenig wahrscheinlich. Eine Aenderung in der Bußdisciplin mußte allerdings mit der Zeit eintreten, da die Kirche sich erweiterte. Bestimmungen, die für Hunderte oder einige Tausende angemessen sind, sind es nicht auch, wenn es sich um Hundert-

[1]) Dr. Schanz, Die Lehre von den hl. Sacramenten. Freiburg 1893. S. 502.

[2]) Döllinger, Hippolytus und Callistus. 1853. S. 126—132. Hagemann, Die römische Kirche 1864. S. 50—69. Frank, Die Bußdisciplin der Kirche. 1867. Probst, Sacramente und Sacramentalien. 1872. S. 296—350.

tausende oder gar Millionen handelt. Aber ein Wechsel, wie er hier für die Zeit von kaum einem Jahrhundert angenommen wird, dürfte wohl kaum stattgefunden haben. Funk wird wohl das Richtige getroffen haben, wenn er schreibt: „Nach den klarsten Zeugnissen, die uns aus der nachapostolischen Zeit zu Gebot stehen, zogen die drei Capitalsünden, Unzucht, Götzendienst und Mord, im zweiten Jahrhundert Ausschluß aus der Kirche nach sich, und zwar immerwährenden Ausschluß. Ueber das weitere Loos der schweren Sünder oder ihr Schicksal in der Ewigkeit waren nach dem Pastor Hermä die Ansichten zunächst getheilt. In den Augen derjenigen, welche nach dem vierten Gebote (c. 3) eine Buße oder Nachlaß der Sünden nur in der Taufe anerkannten, hatte eine schwere Sünde nach der Taufe ohne Zweifel den ewigen Tod zur Folge. . . . Neben dieser Anschauung bestand aber, da Hermas sie nur auf „einige Lehrer" zurückführt (Mand. IV. 3,1), eine andere, welche für die Sünder noch ein Rettungsmittel in der Buße nach der Taufe erblickte, und Hermas erkennt selbst diese Buße wenigstens als außerordeutliches Gnadengeschenk Gottes für die Gegenwart an. Im übrigen aber stimmte er der strengen Ansicht zu. Die strenge Ansicht wurde, nach der Art zu schließen, wie Hermas über den Punct sich ausdrückt, nur durch einen kleinen Kreis in der Kirche vertreten. Und bald verschwindet sie. . . . Meines Wissens kommt ein Ausspruch, wie ihn nach Hermas einige oder gewisse Lehrer thaten, in der altchristlichen Litteratur nicht mehr vor. Wenn später von der Angelegenheit die Rede ist, wird eine Buße nach der Taufe anerkannt. . . . Fraglich ist nur, wie die Buße in der nächsten Zeit zu verstehen ist, ob nur eine Verzeihung durch Gott angenommen oder ob eine Verzeihung auch durch die Kirche gewährt wurde, und wenn das letztere der Fall ist, wann die Reconciliation eintrat, ob erst auf dem Todbette oder nach Ablauf einer bestimmten Bußzeit schon vorher. . . . Sichere Nachrichten liegen indessen darüber nicht vor. Und wenn eine kirchliche Reconciliation stattfand, so wird sie im allgemeinen auf das Todbett sich beschränkt haben. Wenn wir aber dafür auf bloße Schlußfolgerungen angewiesen sind, wird uns das strengere Verfahren ausdrücklich bezeugt. So von Cyprian.[1]) Ebenso beweist

[1]) Cyprian, Epist. 55. c. 21.

Origenes, daß er diese Praxis kennt, wenn er einige Bischöfe tadelt, daß sie, ihre priesterliche Würde überschätzend, selbst die Sünden des Götzendienstes und der Unkeuschheit nachlassen zu können sich rühmen.[1]) Zugleich aber tritt jetzt mit Bestimmtheit die Vorstellung hervor, daß man auch bei immerwährendem Ausschluß aus der Kirche durch die Buße wenigstens bei Gott Verzeihung erwirken könne. Dieselbe bildet nicht bloß die Voraussetzung einer Anerkennung der Buße nach der Taufe, sondern sie wird bald auch ausdrücklich ausgesprochen.[2]) Derselbe Gedanke schwebt ferner Origenes[3]) vor, indem er von Sünden spricht, für deren Vergebung die Menschen, bezw. die Priester eintreten können, und von Sünden, deren Vergebung Gott vorbehalten ist. Und da der bezügliche Glaube auch bei den Novatianern anzutreffen ist, obwohl dieselben an der strengen Disciplin der alten Zeit festhielten, so ist zu schließen, daß er um die Mitte des 3. Jahrhunderts allgemein war. Früher oder vor dem Lebensende wurde die Communion in der älteren Zeit im allgemeinen nur ertheilt, wenn die Martyrer Fürsprache für die Sünder einlegten. Aber diese Verleihung des Friedens bildete naturgemäß mehr oder weniger eine Ausnahme. Sie konnte häufiger nur zur Zeit einer Verfolgung eintreten. Blieb hiernach während der beiden ersten Jahrhunderte die anfängliche Strenge im wesentlichen bestehen, wenn sie auch in verschiedenem Grade sich äußerte, in einzelnen Fällen die Regel selbst durchbrochen wurde, so trat dagegen mit dem Bußedict des Papstes Callistus am Anfang des 3. Jahrhunderts in der römischen Kirche eine bedeutsame Wendung ein. Für die Unzuchtsünden hörte nicht bloß der völlige Ausschluß, sondern auch der Ausschluß auf Lebenszeit auf. Sobald sie für ihre Vergehen die entsprechende Buße geleistet, wurden sie nach der Erklärung des Papstes wieder in die Kirche aufgenommen. Dasselbe geschah drei Jahrzehnte später durch den Papst Cornelius mit den Idololatren. Im Laufe des 4. Jahrhunderts wandte sich endlich auch den Mördern eine größere Milde zu."[4])

Mit der öffentlichen Buße war auch die öffentliche Beichte verbunden. Die geheime, nicht die öffentliche Beicht war jedoch in

[1]) De orat. c. 28.
[2]) Cyprian, epist. 8. c. 5.
[3]) De orat. c. 28.
[4]) Funk, Kircheng. Abhandlungen und Untersuchungen. Paderborn. 1897. S. 174—176.

den ersten Jahrhunderten die Regel. Die erste ging der letzteren voraus. Die öffentliche Beichte war ein Act der öffentlichen Buße und gehörte zum dritten Hauptbestandtheil des Bußsacramentes, der Genugthuung. Die geheime vollständige Beicht war die sacramentale. Die öffentliche Buße und Beicht war im allgemeinen nur für öffentliche Vergehen und zwar für gewisse Kategorien (aus denen kein öffentliches Aergerniß entstehen konnte) von der Kirche gewährt. So führte auch ein ärgerlicher Auftritt, den ein öffentliches Bekenntniß zur Folge hatte, in Constantinopel, unter dem Patriarchate des Nectarius, im Jahre 390, und allmählich in fast allen Kirchen des Orients zur Abschaffung der öffentlichen Beichte. Im Abendland drang besonders Leo der Große im Briefe an die Bischöfe Campaniens (Epist. 80, al. 104.) auf die Abstellung der öffentlichen Beichte, weil dieselbe keine apostolische Anordnung für sich habe und nur geeignet sei, Viele auch vor der Privatbeicht abzuschrecken.

In Betreff der Privatbeichte wollen wir hier nur auf einige Zeugnisse der ältesten Väter hinweisen: Tertullian (160—240) stellt die eine Buße in Parallele zur einen Taufe. Diese Buße bestehe im Bekenntniß der Sünden, auch der geheimen, in der Uebernahme der Bußwerke und in der Lossprechung von Sünde und Strafe durch den Bischof der Kirche.[1])

Der hl. Cyprian (250—258) dehnt die Macht der Kirche, die Sünden zu vergeben, auf alle Sünden aus. Er beruft sich auf die Schlüsselgewalt des hl. Petrus. Das Bekenntniß muß sich nicht nur auf die äußeren und öffentlichen Sünden, sondern auch auf die geheimsten Motive des Herzens erstrecken.

Dr. A. Harnack sagt: „Das ist vielleicht überhaupt die höchste Bedeutung Cyprian's, daß er, durch die Folgen des decianischen Sturmes bestimmt, das, was nachmals Bußsacrament genannt worden ist, begründet hat, — freilich mehr von den Verhältnissen geschoben als sie beherrschend und dazu römischen Einflüssen nachgebend, die schon seit Calixt in dieser Richtung wirkten. Die Herrschaft der Hierarchie in der Kirche auf den Gebieten des Sacraments, des Opfers und der Disciplin hat er festgestellt, den Episkopalismus besiegelt, die Auffassungen von einem Rechtsverhältniß des Menschen zu Gott, von dem Gnadenmittel der Bußwerke, von den satisfactorischen Sühn-

[1]) De Poenit. 3.

leistungen des Christen eingebürgert . . . ." [1]) In der Darstellung Harnack's ist immerhin ein Fortschritt der protestantischen Dogmatik anzuerkennen. „Harnack findet bei Tertullian die Keime des Bußsacraments, bei Cyprian die Begründung, in Rom die Entstehung. Wie war aber all dies so plötzlich möglich, wenn nicht die wesentliche Einrichtung von Anfang an bestand! Mit welchem Rechte konnte sich Cyprian auf die hl. Schrift für die Macht der Sündenvergebung bei den Nachfolgern der Apostel berufen, wenn die Bischöfe erst jetzt zu dieser Befugniß gelangten? Wie wäre Cyprian, den man so gern als Gegner des Primats darstellt und der, wo er es für nöthig fand, wie im Ketzertaufstreit, dem Papst scharf entgegentrat, einfach einem Impuls von Rom gefolgt, wenn nicht die ganze Praxis seiner Kirche damit übereingestimmt hätte? Vielmehr liegt es im Wesen der ganzen alten Kirche, welche sich als apostolische Kirche fühlte, daß sie fest an der ererbten Lehre uud Einrichtung hielt und nur die Anwendung nach den Verhältnissen modificirte. Dies traf gerade beim Bußgericht zu, weil die weitere Ausbreitung des Christenthums und die Verfolgungen erst Veranlassung gaben, dasselbe bestimmter auszubilden . . . Wenn Afrika und Rom übereinstimmten, so ist dies ein Beweis der alten Grundlage für die ganze Organisation. Die Kirche schuf also nicht „im dritten und vierten Jahrhundert eine Art von Sacrament der Buße", ohne zu sagen, „wessen man sich zu diesem Sacrament versehen könne." [2]) Denn schon Cyprian sagt klar und bestimmt, daß die Buße in der Kirche vor dem Gericht des Allsehenden schütze. Nicht bloß die kirchliche Schuld und Strafe, sondern überhaupt die Schuld und Strafe der Sünde werden durch die Reconciliation von dem Bischof oder einem Stellvertreter nachgelassen." [3])

Der hl. Ambrosius (340—397) wendet sich gegen den Rigorismus der Novatianer. Mit Unrecht, sagt er, berufen sich die Novatianer auf die Nachlassung der Sünden durch Gott allein, „denn da Christus gesagt hat: Empfanget den heiligen Geist u. s. w. (Joh. 20,22.23), wer ehrt also Gott mehr, der, welcher seinen Geboten gehorcht, oder wer denselben widersteht?

---

[1]) Lehrbuch der Dogmengesch. Freiburg. 1890. III 22.

[2]) Harnack, l. c. S. 60.

[3]) Dr. Schanz, l. c. S. 509 f.

Das Recht zu binden setzt das Recht zu lösen voraus; man darf das eine ohne das andere nicht ausüben. Der Kirche kommen beide zu, denn sie sind den Priestern anvertraut worden, die als Werkzeuge des hl. Geistes handeln.“ [1])

Der hl. Hilarius († 368) verlegt die Sündenvergebung in das Bekenntniß. Deshalb hat der auf keine Vergebung zu hoffen, welcher die Sünde erkannt hat, aber die erkannte nicht beichtet. Das Bekenntniß hat aber vor der Kirche zu geschehen, weil Jesus den Aposteln (Matth. 18,18) die Macht zu lösen und zu binden zuerkannt hat. Daraus folgt, daß Beicht und Vergebung auf dieses Leben beschränkt sind.[2])

Der hl. Augustinus (354—430) konnte nur das, was längst in der Kirche lebte und galt, in die Theorie erheben, als er die kirchliche Lehre von der Buße vollständig darstellte. Das Bekenntniß ist in seinen Augen der Anfang der Besserung. Der Herr hat seiner Kirche verheißen: „Was ihr auf Erden lösen werdet u. s. w.“ Das Ministerium der Kirche sagt deshalb betreffs dessen, welcher gebeichtet hat: „Löset ihn los und lasset ihn gehen.“ Ohne diese Erklärung wird keiner von den Sünden frei. „Niemand sage: ich will im Verborgenen bei Gott Buße thun, es weiß Gott, welcher mir verzeihen soll, daß ich im Herzen Buße thue. Dann wäre ohne Grund gesagt: Was ihr auf Erden lösen werdet u. s. w. So wären der Kirche ohne Grund die Schlüssel überliefert. Wir vereiteln das Evangelium Gottes, vereiteln die Worte Christi.“ [3]) Wenn es wegen des öffentlichen Aergernisses nothwendig ist, soll sich der Sünder auch vor der öffentlichen Buße nicht fürchten.

Auch Origenes (185—254) verlangt die Ablegung der Beicht vor den Priestern. „Wenn wir nämlich das gethan haben und unsere Sünden nicht nur vor Gott, sondern auch vor denjenigen bekannt haben, die unsere Wunden und Sünden heilen können, so werden unsere Sünden von demjenigen ausgetilgt werden, der sagt: „Siehe, ich werde deine Frevel wie eine Wolke verscheuchen und wie eine Nacht deine Sünden.“ [4]) Origenes ermahnt die Sünder, dem Gerichte vor Gott durch freiwillige Unterwerfung unter das Bußgericht und der Anklage

[1]) De poenit. 1,2, 7,8.
[2]) Ps. 118. v. 19. In Matth. 18,8. Ps. 51.23.
[3]) Sermo 392. Vgl. Serm. 352.
[4]) Hom. 17 in Luc. 2,35.

des Teufels durch Selbstanklage vor dem Priester und offenes Bekenntniß aller, auch der geheimsten Sünden zuvorzukommen, damit nicht die Anklage des Teufels vor dem Richterstuhl Gottes ihnen die ewige Verdammung bewirke.[1]) „Indem der Sünder sich anklagt und bekennt, so speit er damit das Vergehen aus und reinigt sich von aller Ursache der Krankheit. Nur siehe dich fleißig um, welchem du deine Sünden bekennen willst. Prüfe zuerst den Arzt, welchem du die Ursache deiner Krankheit auseinandersetzest, damit du so nach den Worten dessen, der sich als einen erfahrenen und barmherzigen Arzt erwiesen, seinen Rath thuest und befolgest. Wenn er aber einsieht, daß deine Krankheit von der Art ist, daß dieselbe vor der ganzen Kirche vorgebracht und geheilt werden muß, wodurch viele andere erbaut werden können und du selbst leicht geheilt werden kannst, so ist dieses mit weiser Ueberlegung und nach dem weisen Rath jenes Arztes zu vollführen."[2]) Daraus läßt sich auch der Grund abnehmen, warum Origenes einen besonderen Nachdruck auf die sittliche und geistige Beschaffenheit des absolvirenden Priesters legt. Als erprobter Arzt soll er die Sünder zur Genesung führen.[3])

Das vierte Lateranconcil (1215) oder der „gewaltige Hierarch Innocenz III." haben „nicht erst die Gläubigen unter das Joch des Beichtzwanges gebeugt"[4]), wie protestantischerseits behauptet wird, sie haben nur gegen die häretische Bewegung die Nothwendigkeit der Beicht auf's Neue eingeschärft. Sie schreiben vor, daß jeder Gläubige, wenn er in die Jahre der Unterscheidung eingetreten ist, wenigstens einmal im Jahre einem Priester beichten solle. In der Geschichte findet sich keine Spur, daß jemals in der Kirche die priesterliche Lossprechung ohne vorheriges Sündenbekenntniß ertheilt worden sei. Die Beicht wurde von jeher in der ganzen Christenheit von jedem Sünder gefordert.[5]) Die Gegner können keinen Punct in der

[1]) In Lev. H. 3, 4.

[2]) In Psalm. 37. H. 2.

[3]) Ueber die spätere Lehre in der griechischen Kirche, welche betont, daß die Sünden denen nachgelassen werden, welche Buße thun und vor den Priestern ein reumüthiges Bekenntniß ablegen, siehe Dr. Schanz l. c. S. 520 ff.

[4]) T. Traub, Die römische und die evangelische Lehre von den Gnadenmitteln. Leipzig 1893. Seite 45.

[5]) Selbst der Protestant Caspari schreibt: „. . . Ebenso war in der alten Kirche die Einzelbeichte bekannt; sie wurde vor dem Priester abgelegt. Ein allgemeiner Gottesdienst oder Beichtact, ähnlich der

Geschichte, keinen Machthaber in der Kirche ausfindig machen, auf welchen nachweisbar eine zur alten Ordnung hinzugefügte Einführung der Beicht historisch zurückgeführt werden könnte. Würden nicht die Klagen der Einzelnen rasch zu einem Gesammtprotest Aller sich gestaltet haben?

Der ältere Protestantismus hat Buße und Beichte als Sacrament anerkannt und sich mannigfach sehr entschieden für die Nützlichkeit und Nothwendigkeit der Beichte ausgesprochen. „Von der heimlichen oder Ohrenbeichte vor der Communion halte ich noch," sagt Luther, „wie ich bisher gelehrt habe, nämlich, daß sie gar nützlich sei und mit nichten zu verachten. . . . Sie gefällt mir wunderbar wohl, und ist auch nützlich und nothwendig; und ich wollte nicht, daß sie nicht wäre, sondern ich freue mich, daß sie ist in der Kirche Christi." [1]) „Die Privatabsolution," erklärt Melanchthon, „ist so nothwendig, wie die Taufe." [2])

Der anglicanische Geistliche Block berichtet, daß in England gegenwärtig zwischen 1200 und 1500 protestantische Geistliche regelmäßig Beicht hören. Vor 50 Jahren waren es noch keine zwanzig. [3])

Beichte, die bei uns gegenwärtig der Sacramentfeier vorausgeht, war nicht in Brauch. Die Beichte, nämlich die Einzel- oder Geheimbeichte, war mit der Ertheilung der Absolution verbunden." Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen evangelischen Gemeindelebens. Erlangen 1894. S. 100—101.

[1]) Luther's Werke, herausgegeben von Walch X 2767, XIX 104 f.

[2]) Loci theolog. Argentorati 1523. fol. 90.

[3]) The Nineteenth Century 1895. 37, 71 sq. 281 sq. Hier noch einige protestantische Urtheile über das katholische Bußsacrament. So schreibt z. B. der berühmte protestantische Philosoph Leibnitz: „Es läßt sich nicht leugnen, daß diese ganze Einrichtung (die Beicht) der göttlichen Weisheit würdig ist, und daß, wenn irgend etwas, gerade dies in der christlichen Religion trefflich und löblich ist; haben es doch sogar Chinesen und Japaner bewundert. Denn die Beichtpflicht schreckt nicht nur viele vom Sündigen ab, besonders die, welche noch nicht verhärtet sind, sondern gewährt auch den Gefallenen großen Trost, so daß ich sogar der Meinung bin, ein frommer, ernster und kluger Beichtvater sei ein großes Werkzeug Gottes zum Heile der Seelen. Denn sein Rath ist nützlich zur Beherrschung der Neigungen, zur Wahrnehmung unserer Fehler, zur Vermeidung der Gelegenheiten zur Sünde, zur Wiedererstattung des Entwendeten und zum Ersatz des zugefügten Schadens, zur Zerstreuung der Zweifel, zur Aufrichtung des gebeugten Geistes, endlich zur Hebung oder Linderung aller Seelenübel. Und da man bei menschlichen Angelegenheiten kaum etwas Vortrefflicheres finden mag,

Im Anschluß an die öffentliche Buße entwickelte sich, von der allgemeinen Lehre der gegenseitigen Liebes- und Bußleistung ausgehend, die specielle Lehre vom Ablaß, welche vom Protestantismus am meisten verkannt, entstellt, ja verleumdet worden ist. Der Ablaß ist keine Nachlassung der Sünden, sondern nur die Nachlassung der zeitlichen Strafen, welche nach Erlassung der Schuld und ewigen Strafe im Sacrament der Buße, hier oder jenseits (im Fegfeuer) zu verbüßen sind. Den

---

als einen treuen Freund, von welchem Werthe ist es, wenn er gerade durch das unverletzliche Band eines göttlichen Sacramentes verbunden ist, Treue zu halten und Hilfe zu gewähren!" (Theol. System, herausg. von Dr. Räß und Dr. Weiß. S. 160.) — Ferner schreibt ein hervorragender protestantischer Theologe der Gegenwart, der Norwege Krogh-Thonning, in einer Besprechung des von dem Dominicanerprior Pater Scheer von Düsseldorf im Jahre 1890 in Christiania, der Hauptstadt Norwegens, gehaltenen Cyclus apologetischer Predigten: „Ich komme zur privaten Beicht. Hier möchte ich nun sagen: O hätte ich tausend Munde und in jedem Munde tausend Zungen! Ich wollte sie alle brauchen, um auszurufen: Unsere Kirche muß die private Beicht wieder haben. Der Herr hat seinen Dienern gesagt: Wenn ihr einem seine Sünden nachlasset, so sind sie nachgelassen; wenn ihr das eine thut, — wenn ihr das andere thut. Das eine oder das andere muß geschehen. Was soll der Diener des Herrn im Einzelfalle thun? Nachlassen oder behalten? Beruht das nicht auf dem Eindruck, den er von dem Zustande der Seele empfängt? Wie aber soll er diesen Eindruck vom Seelenzustande erhalten ohne private Verhandlung, ohne private Beicht?" („Histor.-polit. Blätter" 1891, I. S. 195.) — Der Pastor Joh. Christoph Blumhardt, weil. Pfarrer in Möttlingen, der „sich von einem geheimen Katholicismus weit entfernt" glaubte, aber in seinen Gemeinden die private Beicht ein- und durchgeführt hatte, stellt der Beicht folgendes Zeugniß aus: „Mit meiner Gemeinde, welche schon seit hundert Jahren, so viel man weiß, lauter ausgezeichnete Prediger gehabt hat, jedoch im letzten Jahrzehnt, und namentlich auch während meiner fast sechsjährigen Amtsführung für die Wahrheit oder eine lebendige Erregung immer unempfindlicher geworden war, so daß Dr. Barth schon zu seinen Zeiten sie für zu Tode gepredigt erklären konnte, ging mit dem Anfang des vorigen Jahres (1844) eine große geistliche Veränderung vor, nämlich durch die damals daselbst eingeführte Privatbeicht" (Seelsorgerliche Mittheilungen des J. Ch. Blumhardt, neu herausgegeben von Christoph Blumhardt, Bad Boll, 1884, S. 5). „Eigenthümlich ist bei dieser religiösen Bewegung das Bekenntniß der Sünden und die Absolution. Die Praxis von beiden war mir selber vollkommen neu. Indessen kam ich leicht dazu, weil mir von jeher der kirchliche Glaube, welcher Privat-Beichte und Privat-Absolution nicht nur nicht ausschließt, sondern sogar empfiehlt, Herzens-Ueberzeugung gewesen ist; auch fühlte ich immer, daß in Betreff des sechsten Hauptartikels vom Amt der Schlüssel bei uns ein Mangel sei." (S. 13.)

ersten Anlaß zur Milderung und Abkürzung der kirchlichen Buße gaben die Briefe der Martyrer. Später suchte man nach anderen Ersatzmitteln; die Bischöfe ließen kirchliche Strafen nach je nach dem Eifer der Pönitenten. Durch die Kreuzzüge wurde die Umwandlung der Buße in das Werk der directen oder indirecten Betheiligung an der Eroberung des hl. Landes nahe gelegt. Daran schloß sich die Ablaßverleihung zur Förderung der kirchlichen Interessen verschiedener Art.

Schon im Buch Job, in den Psalmen und bei Isaias ist ein Grundgedanke des Alten Testamentes ausgesprochen, wonach die Leiden der Frommen und Gerechten eine Sühne für Gottes Gerechtigkeit sind. Dieser Gedanke hat sich auch im späteren Judenthum erhalten.[1]) Im Neuen Testament hat Jesus überreichliche Genugthuung geleistet, so daß aus dem reichen Schatz seiner Verdienste jede Schuld und Strafe getilgt werden kann. Dennoch schreibt der hl. Paulus: „Jetzt freue ich mich im Leiden für euch und leiste an meinem Fleische, was von den Drangsalen Christi noch fehlt, für seinen Leib, d. i. die Kirche, deren Diener ich geworden bin. . . .“ (Kol. 1,24.) Der Apostel wollte dadurch nicht sagen, daß die Verdienste Christi nicht zureichend seien; als Jünger Christi wollte er mit ihm leiden, um sein Werk der Versöhnung und Genugthuung fortzusetzen. Zur Zeit der Verfolgungen traten auch die Christen, welche bereits unter Martern den Glauben bekannt hatten, für diejenigen ein, welche schwach geworden waren, mit der Bitte, letzteren von der Strenge der Buße etwas nachzulassen. Wie allgemein diese Gewohnheit war, geht daraus hervor, daß Tertullian heftig gegen das Edict des „Bischofs der Bischöfe“ (Callist) eiferte, welches den Martyrern die Macht einräumte, für die Gefallenen zu intercediren. Dagegen sagt Origenes: „Wie wir durch das Blut Jesu erkauft worden sind . . ., so werden durch das kostbare Blut der Martyrer einige erkauft, da die Martyrer mehr zu erhöhen sind, als sie erhöht worden wären, wenn sie nur gerecht gewesen wären.“[2]) Die Leiden der Unschuldigen kommen nämlich anderen zu Gute, und die Martyrer, welche um des Glaubens an Christus willen leiden, leiden mit Christus, und Christus leidet mit ihnen. Nach Cyprian können die

[1]) Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie. Leipzig 1880. S. 313 ff.

[2]) Esch. ad mart. 50. In Num. Hom. 10, 2.

Martyrer nicht bloß bei den kirchlichen Vorstehern, sondern auch bei Gott einen Nachlaß der Sündenstrafen bewirken.[1]) Die Martyrerscheine, welche die Bekenner den sie um Vermittelung anrufenden Gefallenen ausstellten, waren am wirksamsten, wenn die Bekenner unterdessen den Martyrertod erlitten hatten. Mit den Verfolgungen hörten die Martyrerscheine auf. Auf Fürbitte frommer Gläubigen wurde dann ein Theil oder auch ausnahmsweise den Sündern die ganze Buße erlassen. Der principielle Punct über die Nachlassung der Strafen kommt überhaupt nicht in Frage. „Es handelt sich nur um eine andere Art des Ersatzes, auf Grund dessen der Nachlaß erfolgen sollte. Die Nothwendigkeit der Satisfactionen an sich verstand sich von selbst.“[2]) Augustinus führt dies in prächtiger Weise aus im Anschluß an das Beispiel David's. Obwohl ihm die Sünde verziehen war, so traten doch gewisse Heimsuchungen ein, welche Gott ihm angedroht hatte. So der Abfall seines Sohnes Absalon mit allen Demüthigungen, welche derselbe für David im Gefolge hatte. David nahm die Strafe auf sich und lobte Gott auch in seinen Leiden. Er, der ewige Strafe verdient hatte, freute sich, durch Ertragung zeitlicher Strafen Verzeihung zu erhalten. In der Kirche traten an Stelle der alten Kirchenbußen die schon von Cyprian genannten Werke des Fastens, des Betens und Almosengebens, die nach Umständen in andere, weniger beschwerliche Werke verwandelt wurden (Commutationen). Bald wurden auch die Redemptionen angenommen, durch welche gegen Bezahlung ein anderer an Stelle der Büßer die Bußwerke verrichtete. Diese Redemptionen konnten aber auch neben dem Loskauf durch Geld in jedem Erweis der Gottes- und Nächstenliebe bestehen, wie Schenkungen an Kirchen, Klöster und Arme, Loslassung von Leibeigenen, Wallfahrten, Eintritt in's Kloster u. s. w. Seit dem zehnten Jahrhundert waren die Wallfahrten nach Jerusalem, Rom und Compostella ein beliebtes Mittel, um Nachlaß der Sündenstrafen zu erhalten. Auch für einzelne Kirchen und Altäre wurden von den Päpsten (Leo III.) Indulgenzen bewilligt. Zur Zeit der Kreuzzüge erwirkte die Bereitwilligkeit zur Theilnahme am Kreuzzug den Nachlaß der

[1]) Ep. 18, 1. De Lapsis c. 18.

[2]) Dr. Schanz, Die Lehre von den hl. Sacramenten. Freiburg 1893. S. 620.

gesammten Kirchenbuße. So ertheilte Urban V. auf der Synode zu Clermont 1095 allen Kreuzfahrern einen vollkommenen Ablaß. Schon im Jahre 817 hatte Papst Paschalis I. einen Ablaß für die Verstorbenen bewillgt (fürbittweise). Die Kirche schöpft aus dem Schatz der überfließenden Verdienste Christi und der Heiligen[1]), welche einen geistlichen Kirchenschatz bilden, um für die Christen das Lösegeld zu bezahlen, das sie sonst der göttlichen Gerechtigkeit entrichten müßten. Den Ausdruck „Kirchenschatz" für den Schatz, welchen die Kirche an den Martyrern besitzt, gebraucht schon der hl. Chrysostomus.[2])

Da nicht nur die Sünde, sondern auch die Sündenstrafe von dem Eintritt in den Himmel abhält, so liegt auch in der Lösegewalt der Kirche das Recht, Strafen nachzulassen, und zwar so, daß, was immer sie bindet oder löst, auch von Gott gebunden oder gelöst ist. Dieses Rechtes bediente sich auch schon der hl. Paulus gegenüber dem Blutschänder in Korinth. Diesem ließ er, nachdem er ihn wegen seines Verbrechens aus der kirchlichen Gemeinde ausgeschlossen, auf Grund der von ihm bethätigten Reue und gebesserten Gesinnung, sowie der Verwendung der Gläubigen für seine Begnadigung (propter vos) an Christi statt die Strafe nach, die er ebenso in Christi Namen und Gewalt über ihn verhängt hatte. (1. Kor. 5, 4. 2. Kor. 2, 10.) Indem er ihn hierdurch von der Censur entband, befreite er ihn zugleich von der Buße, welche die Excommunication in Betreff seiner bezweckt hatte (v. 5. ut spiritus salvus sit). Der Apostel bezeichnete diese Befreiung als Schenkung (donavi). Alle im Ablaß liegenden Momente sind hier vorhanden: Strafnachlaß, mit Rücksicht auf die sich für den Strafbaren verwendende kirchliche Gemeinde, kraft der Gewalt Christi.[3])

Zu beachten ist ferner, daß die Kirche die Abläße nur an äußerliche gute Werke (Gebete u. s. w.) knüpft. Da für den verdienstlichen Vollzug die vorgeschriebenen guten Werke oder

---

[1]) Die Zuwendung der Verdienste der Heiligen ist in letzter Instanz eine Application der Genugthuung Christi, so sehr auch die Heiligen mit der Gnade frei mitgewirkt haben. Ihre Verdienste stehen also nicht in gleicher Linie mit den Verdiensten Christi, sie wirken mehr impetrando s. de congruo, während die Verdienste Christi de condigno wirken.

[2]) Hom. in SS. M. M. Juventinum et Maximinum. Opp. II 578.

[3]) Ueber den Traditionsbeweis siehe Gröne, Der Ablaß, seine Geschichte und Bedeutung in der Heilsökonomie. Regensburg 1863.

wenigstens das letzte im Stande der Gnade verrichtet sein muß, so ist für den vollkommenen Ablaß regelmäßig der Empfang des Bußsacramentes oder die vollkommene Reue nothwendig. So dienen auch die Abläße als Anregung zum würdigen und öftern Empfang der Sacramente und zu einem gottgefälligen Leben überhaupt. Wie es sich damit verhalten mag, daß nach dem Geständnisse d'Alembert's und Voltaire's der 1775 zu Paris ausgeschriebene Jubiläumsablaß die geplante Revolution um fast 20 Jahre hinausgeschoben habe,[1]) sicher ist es, daß zur Zeit von Jubiläen und ähnlicher Anläße (wobei die Kirche Abläße spendet) auch durch häufigen Empfang der Sacramente, durch Restitutionen, Beilegung von Feindschaften, Wohlthätigkeit u. s. w. eine Förderung des sittlichen und christlichen Lebens bewirkt wird. Der Christ weiß, daß ohne Besserung des Lebens Buße und Ablaß keinen Werth, ohne verdienstliche Werke die Hoffnung auf den Himmel keinen Grund hat.

8. Das hl. Sacrament der letzten Oelung.

Die letzte Oelung ist das Sacrament für die Schwerkranken. Daß „die Krankenölung erst im neunten Jahrhundert zu einem Sterbesacrament geworden sei“[2]), ist unwahr.

Die göttliche Einsetzung wird aus der hl. Schrift erschlossen: „Ist einer krank unter euch, so rufe er die Priester der Kirche (Gemeinde); sie sollen über ihn beten und ihn mit Oel salben im Namen des Herrn: das Gebet des Glaubens wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er Sünden auf sich hat, so wird ihm vergeben werden.“ (Jac.[3]) 5,14).

---

[1]) Vgl. Perrone, Praelectiones theol. Lovanii VIII 372.

[2]) Traub, Die römische und die evangel. Lehre von den Gnadenmitteln. Leipzig 1893. S. 113.

[3]) Luther verwarf den Brief des hl. Jacobus als „eine echt stroherne Epistel“ (Luther's Werke, Walch XIV. 105, 148), weil der Jacobusbrief der lutherischen Rechtfertigungslehre, daß der Glaube allein selig mache, widerspricht. Wie die dogmatischen Gründe, sind auch die vom kritischen Standpunct aus erhobenen Bedenken hinfällig. Denn schon der erste Brief des hl. Petrus macht an fünf Stellen Gebrauch vom Jacobusbrief, und der Brief des Papstes Clemens I. (91—100), der Pastor des Hermas (c. 140), Irenäus († 207), Tertullian († 240) und Hieronymus († 420) haben mehrere Stellen, die eine Benützung des Briefes voraussetzen. (Siehe Aberle, Einleitung in das Neue Testament, herausg. von P. Schanz. Freiburg 1877. S. 250). Auch die vorurtheils-

Die Stelle kann wegen der Beziehung auf die Sündenvergebung weder von einer gewöhnlichen noch einer charismatischen Krankenheilung erklärt werden. Die alte Kirche hat diese Oelung auch als Sacrament aufgefaßt. Die vornicänischen Väter erwähnen sie seltener, weil sie wegen der späteren Taufe nicht so häufig war und meistens in Verbindung mit dem Bußsacrament gespendet wurde. Doch fehlt es nicht an Zeugnissen. Der hl. Irenäus († 207) zählt sie zu den Sacramenten, welche die Häretiker nachäfften; Origenes († 254) nennt sie unter Berufung auf Jacobus neben der Buße als Mittel der Sündenvergebung. Auch Hippolyt († 235) und Tertullian († 240) weisen auf dieses Sacrament. Von den nachnicänischen Vätern sei hier der hl. Chrysostomus (347—407) erwähnt. Er stellt die letzte Oelung neben die Taufe und das Bußsacrament und sagt: „Durch die Priester erlangen wir nicht nur die Wiedergeburt, sondern auch nachher Verzeihung der Sünden; ist jemand krank unter euch, so rufe er die Priester der Kirche, daß sie über ihn beten und ihn mit Oel im Namen des Herrn salben.“ [1]) Innocenz I. († 417), welcher die letzte Oelung ausdrücklich ein Sacrament nennt, gab für den Fall der Todesgefahr eine bestimmte Anweisung, „welche einen allgemeinen Gebrauch des Sacramentes der letzten Oelung voraussetzt; wäre eine allgemeine Praxis der Kirche nicht vorhanden gewesen, so hätte sie Innocenz nicht ordnen, aber auch nicht schaffen können, denn in Dingen, welche so innig mit dem christlichen Leben verknüpft sind, reicht auch ein päpstlicher Brief nicht aus.“ [2]) In den Bußordnungen des achten und neunten Jahrhunderts wie von den Concilien wird die letzte Oelung ein Sacrament genannt. Auch bei den Griechen und allen schismatischen Secten, mit Ausnahme der Nestorianer und Armenier, wurde von jeher die Krankenölung gespendet.[3]) Noch in den letzten Jahrhunderten wurde dies Sacrament von den schismatischen Griechen gegen die deutschen und französischen „Reformatoren“ in Schutz genommen und

freien Protestanten haben die Ansicht Luther's aufgegeben und die Echtheit des Jacobusbriefes zugestanden. Vgl. Bleek's Einleitung in das Neue Testament. 4. Aufl. von Mangold. Berlin 1886. S. 709.

[1]) Näheres bei Dr. Schanz, Lehre von den hl. Sacramenten. Freiburg 1893. S. 643 ff. Wilmers, Lehrbuch IV 731.

[2]) Dr. Schanz, l. c. S. 645.

[3]) Vgl. Knie, Russisch-schismatische Kirche. S. 86 ff.

gegenüber wiederholten „Versuchen zur Protestantisirung der griechischen Kirche“ [1]) stets energisch vertheidigt. Daß die griechisch-katholische Kirche dies Sacrament anerkennt, ist selbstverständlich.

9. Das hl. Sacrament der Priesterweihe.

Von einem allgemeinen Priesterthum im Sinne des Protestantismus wußten weder die Apostel noch das kirchliche Alterthum. Stets haben die Apostel der Ueberzeugung Ausdruck gegeben, daß sie ihre Gewalt vom Herrn erhalten haben und im Namen Jesu ihr Amt verwalteten. Denn nur den Aposteln und ihren Nachfolgern hat der Herr beim letzten Abendmahl den Befehl gegeben und die Macht verliehen, das zu seinem Andenken zu thun, was er eben vollzogen hatte; nur ihnen gab er nach der Auferstehung die Macht, die Sünden nachzulassen oder zu behalten; nur ihnen gab er den Auftrag, alle Völker zu lehren und zu taufen. Schon in den Briefen des hl. Paulus finden wir eine vollständige Organisation der apostolischen Kirchengemeinden; in der allerersten Zeit schon zerfallen die Glieder der Kirche in Laien und Kleriker, und letztere theilen sich in Bischöfe, Priester und Diakonen.[2]) Nach der Lehre des hl. Paulus sind die Bischöfe vom hl. Geist gesetzt, um die Kirche Gottes zu regieren (Apostelg. 20, 28). Paulus bevollmächtigte Timotheus und Titus, Bischöfe, Priester und Diakonen einzusetzen (1. Tim. 4, 14; 5, 22, 2. Tim. 1, 6, Titus 1, 5). Paulus ertheilte durch das äußere Zeichen der Handauflegung die innere Gnade des Priesterthums. Schon am Ende des ersten Jahrhunderts stellte Papst Clemens I. klar und entschieden den geistlichen Stand als einen von Gott eingesetzten und ausgerüsteten Stand der Gemeinde gegenüber.[3]) Anastasius II. (496—498), welcher zuerst die Frage nach der Giltigkeit uncanonischer Weihen ex professo erörtert hat, bezeichnet die Priesterweihe ausdrücklich als ein Sacrament.[4]) Von den ältesten Zeiten an, stimmen alle christlichen Secten mit der katholischen Kirchenlehre vom Priesterthum überein. So konnte schon

[1]) Vgl. Hefele, Beiträge zur Kircheng. II 444—490.
[2]) Vgl. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter. Freiburg 1886.
[3]) Vgl. Wrede, Untersuchungen zum ersten Clemensbriefe. Göttingen 1891.
[4]) Ep. 1. ad Anast. imper. c. 7. 8.

Augustin[1]) († 430) die Thatsache feststellen, daß die Lehre, die Priesterweihe sei ein Sacrament, eine allgemeine sei und von Niemand bezweifelt werde.[2])

Die Protestanten wollen den Cölibat des Priesters zu einer Glaubenslehre stempeln. Das ist ein grober Irrthum. Der Cölibat ist nur eine Verpflichtung, welche die katholische Kirche ihren Priestern auferlegt, und welche sie jeden Tag aufheben kann. Das Princip des Cölibats liegt in der Jungfräulichkeit der Kirche selbst; die jungfräuliche Kirche will auch ein jungfräuliches Priesterthum haben. Die ehedem viel verbreitete Meinung, Gregor VII. habe den Cölibat zuerst eingeführt, ist ebenso irrig als die Ansicht Bickell's[3]), der den Cölibat auf apostolische Anordnung zurückführen will. Die Auffassung, wie wir sie bei Möhler[4]), Hefele[5]), Probst[6]), Funk[7]) finden, ist zweifellos die richtige. „Der Cölibat hat wohl seine Grundlage in der hl. Schrift, in den Aussprüchen des Heilandes (Matth. 19, 12) und des Apostels Paulus (1. Kor. 7, 7, 32 bis 34) über die Virginität, und thatsächlich wurde er schon in den ersten Jahrhunderten vom Klerus vielfach beobachtet. Eine gesetzliche Form erhielt er aber erst im Laufe der Zeit. Im Abendland tritt die Wendung zuerst in dem Canon 33 der Synode von Elvira hervor, die in der letzten Zeit gewöhnlich in den Anfang der diocletianischen Verfolgung, näherhin in das Jahr 306 gesetzt wurde, nach Duchesne[8]) aber der Verfolgung wahrscheinlicher vorausgeht und rund dem Jahre 300 zugewiesen werden mag, und die Verpflichtung erstreckte sich hier auf die Bischöfe, Presbyter und Diakonen, seit Leo I. auch auf die Subdiakonen. Im Morgenlande ist Kaiser Justinian der erste,

---

[1]) De bon. conj. c. 24. C. ep. Parm. 2, 13, 28.

[2]) Näheres über die Einsetzung der Priesterweihe bei Dr. Schanz, l. c. S. 664 ff.

[3]) Zeitschr. für kath. Theologie. Innsbruck 1878. 26—64. 1879. 792—799.

[4]) Gesammelte Schriften und Aufsätze. 1889. I 177—267.

[5]) Beiträge zur Kirchengesch. Archäologie und Liturgik. 1864. I 122—139.

[6]) Kirchliche Disciplin in den ersten christlichen Jahrhunderten. 1873. 76—82.

[7]) Kirchengesch. Abhandl. und Untersuchungen. Paderborn 1897. S. 121—155.

[8]) Mélanges, Renier. 1886. p. 159—174.

von dem ein Gesetz bekannt ist[1]), und ihm reiht sich anderthalb Jahrhunderte später die trullanische Synode 692 (c. 48) an. Das Gesetz hat aber in der orientalischen Kirche einen geringeren Umfang als in der abendländischen; es beschränkt sich auf den Episkopat. Justinian forderte indessen von den Bischöfen nicht bloß einfach Beobachtung der Continenz, sondern auch völlige Unabhängigkeit von Familienbanden, indem er diejenigen von der Weihe ausschloß, die aus der früheren Ehe etwa noch Kinder hatten, in der späteren Novelle auch diejenigen, deren Frau noch am Leben war. Die trullanische Synode dagegen hat diese Bestimmungen nicht. Doch verlangte sie immerhin, daß die Frau des Weihecandidaten von dem Gatten nach gemeinsamem Uebereinkommen sich trenne und nach der Ordination desselben in ein ferne von der bischöflichen Wohnung gelegenes Kloster sich zurückziehe."[2]) — „Im Ganzen", sagt der protestantische Geschichtsschreiber Luden, „hat durch Ehelosigkeit der Geistlichen das gewonnen, warum wir leben und sind, der Geist, die Pflege des Geistes, die Bildung des Menschengeschlechtes." Der Protestant Steffens gesteht, daß der Cölibat auf's genaueste mit dem Gottesdienste zusammenhängt, damit der Priester, lediglich dem göttlichen Willen dienend, ein reines Organ seiner Offenbarung sei."[3])

10. Das hl. Sacrament der Ehe.

Luther hat der Ehe den heiligen und religiösen Charakter genommen, der ihr in der christlichen Kirche von jeher zuerkannt worden war. Von einer kirchlichen Einsegnung seiner Ehe mit Katharina Bora ist niemals die Rede gewesen. In seinen Schriften und Predigten hat er den Begriff der Keuschheit und der Unverletzlichkeit der Ehe vollständig zerstört.[4]) Nicht nur

[1]) Nov. C. c. l. § 3—4; 123 c. 1.
[2]) Funk, l. c. S. 154.
[3]) Vgl. Hettinger, Apologie des Christenthums. 3. Aufl. II. 208.
[4]) „Die Ehe, sagt Luther, gehet die Kirche nichts an. ist außer derselben, ein zeitlich weltlich Ding, darum gehören sie vor die Obrigkeit" (Luther's Werke, Walch XXII. 1749). „Ehesachen gehen die Gewissen nichts an, sondern gehören für die weltliche Obrigkeit" (XII. 1721.) In der berüchtigten Predigt über den Ehestand sagt Luther: „Darumb wisse, daß die Ehe ein äußerlich leiblich Ding ist, wie andere weltliche Hantirung. Wie ich nun mag mit einem Heiden, Türken, Ketzer essen,

entkleidet er die Ehe des sacramentalen Charakters, sondern er verkündet — selbst von der Kanzel aus — die Erlaubtheit des Ehebruches und discutirt die Fälle, in welchen dieses Verbrechen anzurathen sei.[1]) Mit Recht sagt der Convertit Evers: „Ein Mensch, der es vermocht hat, solche Schamlosigkeiten in öffentlichen Predigten und Schriften dem Volke zu bieten, soll ein auserwähltes Werkzeug Gottes gewesen sein für die Reformation der Kirche!!“[2]) Luther erlaubte bekanntlich dem protestantischen Landgrafen Philipp von Hessen, sein ehebrecherisches Concubinat zu einer Doppelehe zu machen, d. h., zu der rechtmäßigen, noch lebenden Frau eine zweite hinzuzunehmen.[3]) Als im Jahre 1524 ein anderer Ehemann auf Carlstadt's Rath zur ersten Frau noch eine zweite hinzunehmen wollte, schrieb Luther an den Kanzler Brück: „Ich in der That bekenne, daß ich's nicht verbieten kann, wenn einer mehrere Weiber nehmen will, denn es widerstreitet nicht der Schrift . . Nur wäre es unziemlich für Christen, den höchsten und neuesten Gestattungen der Freiheit (sic!) für ihren Vortheil nachzujagen.“[4]) Nur Opportunitätsrücksichten, etwaiger Scandal, bekennt ferner Luther, waren die Gründe, warum er „in seiner Predigt dies Fenster nicht hat öffnen wollen“. Als Luther bereits mit Katharina Bora verheirathet war, lebte in seinem Hause noch eine andere entlaufene Nonne, Rosina Truchseß, als Kostjungfer. Nach ihrer Niederkunft bezeichnete sie hartnäckig den verheiratheten Luther als den Vater ihres Kindes. Luther leugnete es.[5]) Im Jahre 1525 sprach Luther die Ehescheidung eines lutherischen Predigers aus mit der Berufung auf den ersten

trinken, schlafen, reden und handeln, also mag ich mit ihm ehelich werden und bleiben, und kehre dich an der Narren Gesetze, die solches verbieten, nicht.“ (Jenaer Ausg. II. 153 a.)

[1]) Vgl. Luther's Werke. Erlanger Ausgabe XX. 57.

[2]) Katholisch oder protestantisch? S. 408.

[3]) „Was in Betreff der Ehe im Gesetz Mosis erlaubt war, das widerruft oder verbietet das Evangelium nicht (!!). Gott erhalte Ew. Hoheit. Wir sind zu allen Diensten Ew. Hoheit promptesten Diener.“ De Wette, l. c. V. 241—242.

[4]) Luther's Briefe . . . herausgegeben von De Wette. Berlin 1826. II. 459.

[5]) De Wette, l. c. V. 395, 506. Selbstverständlich waren wieder die „Papisten“ Schuld daran. „Ich kann nicht anders denken, denn sie sey mir zugefügt von den Papisten, als eine Erzh . . .“ (S. 625).

Korintherbrief (7, 17), also auf das Capitel, in welchem der hl. Paulus christlichen Eheleuten jede Scheidung der Ehe verbietet. Schon im 16. Jahrhundert fehlte es nicht an Männern, welche ihrer Entrüstung über Luther's Anschauungen in den stärksten Ausdrücken Luft machten: „Thut doch Augen und Herzen auf, ihr lieben Teutschen, braucht doch nur eure menschliche Vernunft, laßt euch doch nicht sogar für Narren umbziehen, daß ihr diesen groben türkischen Geist nicht erkennen sollet. Ist auch dem natürlichen, ich geschweig dem geistlichen Verstand nach zu vermuthen, daß Luther ein Bluts Tropfen Ehr (will nicht sagen Gottesfurcht) in sich gehabt? Gott erbarm sich über die elende Blindheit.“ [1])

Der Protestant Hagen bemerkt: „Luther ging soweit, dem einen Theile zu erlauben, außer der Ehe seine Begierde zu stillen, wenn die Ehe auch noch existirte, nur damit der Natur Genüge gethan werde, welcher man nicht widerstehen könne. Man sieht: diese Ansicht von der Ehe ist fast dieselbe, welche man im heidnischen Alterthum hatte und wie später in der französischen Revolution wieder zum Vorschein gekommen.“ [2])

Wie rein und erhaben erscheint dagegen die katholische Lehre von der Ehe? Und welch schwere Kämpfe hat die katholische Kirche durchfochten, um die Ehe in der von Christus geschaffenen Reinheit und Vollkommenheit zu erhalten! Der Heiland schützte die Ehe schon dadurch, daß er den unlauteren Blick als Ehebruch bezeichnet; er stellte die Ehe als eine Verbindung dar, die Gott zum Urheber hat. Die Pflichten, die er den Eheleuten auflegt, sind derart, daß sie ohne die Gnade Christi nicht gedacht und nicht erfüllt werden können. Darum soll der Ehebund „im Herrn“, im Namen Jesu geschlossen werden (1. Kor. 7,36; Kol. 3,18). Der hl. Paulus vergleicht die Verbindung zwischen Mann und Weib mit der Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche und sagt: „Die eheliche Verbindung ist also ein großes Geheimniß (Sacrament); ich sage es aber in Beziehung auf Christus und die Kirche.“ (Ephes. 5,32.) Die ältesten Kirchenväter, wie Tertullian, Ambrosius und Augustinus, haben die Ehe ausdrücklich ein

---

[1]) Pistorius, Anatomiä Luth. I. 148.

[2]) Deutschlands litter. und relig. Verhältnisse im Reformationszeitalter. II. 233—234.

Sacrament genannt.[1]) Die alten Ritualbücher und Concilienbeschlüsse beweisen, daß alle alten Secten (Kopten, Nestorianer, Monophysiten u. s. w.) die Ehe als Sacrament haben. Die griechisch-schismatische Synode von Constantinopel (1622) hat auch gegen die Protestanten die Ehe als Sacrament vertheidigt.

Nach katholischer Lehre kann das Eheband unter keinen Umständen — bloß durch den Tod aufgelöst werden. Gestattet ist nur eine äußere Trennung der Eheleute (von Tisch und Bett). Keiner solcher „Geschiedenen" kann aber heirathen, so lange der andere Theil lebt. Der Protestantismus gibt zu, daß eine Scheidung der Eheleute mit der Erlaubniß zur Wiederverheirathung eintreten kann, und die tägliche Erfahrung lehrt — wie protestantischerseits[2]) auch zugegeben wird, daß auch in diesem Sinne „die Protestanten es mit der Ehescheidung leicht nehmen". Die hl. Schrift spricht nur für die katholische Auffassung. Christus sagte ausdrücklich: „Ein jeder, der eine Frau entläßt und eine andere heirathet, bricht die Ehe, und wer eine vom Mann geschiedene heirathet, bricht die Ehe". (Luc. 16,18, Marc. 10,11.) Der Zusatz „wegen des Ehebruches" bei Matth. 5,32 und 19,9 kann nur nach dem Bericht der beiden anderen Evangelisten Marcus und Lucas sowie nach dem ganzen Zusammenhang der Rede Jesu bei Matthäus nicht von einer Auflösung der Ehe, sondern nur von einer Scheidung, d. h. einer zeitlichen und räumlichen Trennung der Ehegatten (von Tisch und Bett) verstanden werden. Eine Ausnahme, wie sie der Protestantismus in den Worten Jesu finden will, würde geradezu eine Verleitung zum Ehebruch sein, denn derselbe wäre sodann ein sehr einfaches Mittel, um jede „mißliebige" oder „unglückliche" Ehe aufzulösen. Nach protestantischer Auslegung hätte Christus die jüdische „Herzenshärtigkeit", die er soeben getadelt, einfach wieder zugelassen und gar nichts Neues gesagt. „Konnte Christus wirklich", fragt H. W. Thiersch, „was er einmal ohne alle Einschränkung festgestellt hat, nachher durch eine Ausnahme, welche den Grundsatz gerade wieder aufhebt, einschränken? . . . Nun erst kann man die Betroffenheit

[1]) Näheres über die göttliche Einsetzung des Sacramentes der Ehe mit Bezugnahme auf Schrift und Tradition siehe bei Dr. Schanz, Die Lehre von den hl. Sacramenten. Freiburg 1893. S. 713 ff.

[2]) Traub, Die römische und die evang. Lehre von den Gnadenmitteln. Leipzig 1893. S. 122.

der Jünger recht verstehen, welche sprachen: „Wenn die Sache des Mannes mit dem Weibe so steht, so ist es nicht zuträglich, zu freien", bestürzt darüber, daß selbst im Falle der Untreue der andere Theil doch noch zeitlebens gebunden ist. Deshalb erkannte Christus selbst an, wie schwer dieses Wort zu tragen sei, und schloß mit der ernsten Rede einer Entsagung für immer."[1]) Der hl. Paulus hebt allen Zweifel an der Lehre des göttlichen Meisters: „Jenen aber, die verheirathet sind, befehle ich nicht, sondern der Herr, daß die Frau vom Manne sich nicht trenne; wenn sie sich aber getrennt hat, so soll sie unverheirathet bleiben oder sich mit ihrem Manne versöhnen." (1. Kor. 7, 10.) „Die verheirathete Frau ist, solange ihr Mann lebt, durch das Gesetz gebunden; wenn aber ihr Mann gestorben ist, so ist sie gelöst von dem Gesetze des Mannes." (Röm. 7, 2.)[2])

Protestantischerseits wird behauptet, die Päpste Gregor II. und Clemens VII. hätten auch die Doppelehe gestattet. Papst Gregor II. (715—731) soll dem hl. Bonifatius im Jahre 726

[1]) Christliches Familienleben. Frankfurt 1857. S. 24. Vgl. Hengstenberg in der Evangel. Kirchenztg. 1856. S. 1018. Bestmann, Gesch. der christl. Sitte. Nördlingen 1880. S. 377.

[2]) Das ist auch die ausdrückliche Lehre der Kirchenväter. Siehe Dr. Verus, Römisch oder Evangelisch. Stuttgart 1894. S. 68. Die Thatsache, daß der Protestant die Ehe nicht als Sacrament ansieht und nicht als unauflöslich, ist auch einer der Gründe, warum die katholische Kirche die sog. Mischehen mißbilligt. Ein anderer Hauptgrund ist folgender: Die katholische Kindererziehung ist meist mangelhaft, oft sogar unmöglich. „So ist z. B. den preußischen *protestantischen* Officieren durch die von Friedrich Wilhelm IV. am 7. Juni 1843 erlassene und durch Kaiser Wilhelm I. am 23. December 1873 erneuerte und auf die *neuen Armeecorps* (von Hannover, Holstein, Hessen-Cassel, Elsaß-Lothringen, Baden) und sogar auf Militärärzte, Militärbeamte und Gendarmeriemannschaften ausgedehnte Cabinetsordre die *Ausstoßung aus dem Heere* angedroht, wenn sie das von der Kirche geforderte Versprechen geben, ihre Kinder katholisch erziehen zu lassen. (Wie läßt sich denn *das* mit der „evangelischen Freiheit", mit der garantirten Gewissensfreiheit vereinigen? Auf welcher Seite ist da „die Macht der Herrschaft"? Und diese Ordre wird *heute* noch streng durchgeführt, z. B. bei der Ehe des Prinzen Otto von Schaumburg-Lippe, des Herzogs Paul von Mecklenburg-Schwerin, vgl. „Deutsches Volksblatt" 1894, Nr. 37 und Beilage zu Nr. 8 des „Deutschen Volksblatts" vom 11. Januar 1894. Eine Cabinetsordre, welche den *katholischen* Officieren das eidliche Versprechen protestantischer Kindererziehung untersagt, existirt *natürlich*, dank der „evangelischen Freiheit" nicht!)" Dr. Verus, l. c. S. 71.

[3]) Vgl. Traub, Die römische und die evangel. Lehre von den Gnadenmitteln. Leipzig 1813. S. 122.

die Anweisung gegeben haben, daß, wenn eine Frau wegen Krankheit die eheliche Pflicht nicht leisten könne, der Mann, falls er sich nicht enthalten könne, eine andere Frau heirathen dürfe. Ganz abgesehen davon, daß diese Mittheilung „kritisch verdächtig“ [1]) ist, enthält sie nichts Antikirchliches. Die physische Impotenz gilt auch heute noch als Ehehinderniß, wenn sie vor der Ehe vorhanden ist. Gregor II. spricht nicht von einer Impotenz, die erst später in der Ehe eingetreten ist. Dann ist die Ehescheidung nicht erlaubt. Nicolaus I. (858—867) sagt ausdrücklich: „Wenn von denen, welche eine Ehe abgeschlossen haben, ein Theil in Wahnsinn oder eine Krankheit verfällt, so können die Ehen wegen einer solchen Ursache nicht gelöst werden.“ [2]) Unbegreiflich bleibt es, wie man bezüglich der Doppelehen von Clemens VII. sprechen kann. Er hat die Heiligkeit und die Einheit der Ehe so wenig preisgegeben, daß er vielmehr durch sein Festhalten an den christlichen Principien ein ganzes Land preisgab. Der König Heinrich VIII. verletzte die vom Papst vertheidigte Einheit der Ehe, und — England ist durch ihn protestantisch geworden! Kein Papst war „je willig, die Doppelehe zu gestatten“. Mit Recht sagt der Protestant von Müller: „Hätten die Alten von St. Peter (die Päpste) auch keine anderen Verdienste um die Menschheit aufzuweisen, als die, welche sie sich in einem Kampfe von Jahrhunderten, unbeirrt durch die Lockungen, Drohungen und Verfolgungen, gegen die sinnlichen Gelüste weltlicher Gewalthaber zum Schutze der Monogamie (Einehe) erworben haben, sie wären unsterblich für alle Zeiten.“ [3])

* * *

Wir können dieses Werk nicht besser schließen, als mit den schönen Worten des berühmten protestantischen Schriftstellers Fitz-William (Briefe des Atticus. 2. Aufl. Würzburg 1834. S. 52): „Ich kann nicht umhin, mich selbst zu fragen, ob eine

[1]) Vgl. Schanz, l. c. S. 713. In den ersten Auflagen seines „Handb. der protest. Polemik“ hatte Hase den Text verfälscht. Aus der „Unmöglichkeit, die eheliche Pflicht zu leisten“, hatte er „die Abgeneigtheit oder die Widerspenstigkeit, die Pflicht leisten zu wollen“ gemacht, bis durch Speil (Die Lehre der kath. Kirche. Freiburg 1865. S. 116) auf die Fälschung hingewiesen wurde.

[2]) Vgl. Dr. Schanz, l. c. S. 713.

[3]) Vgl. Frankfurter zeitgem. Broschüren, herausg. von Raich. IX. 1888. S. 146.

Religion, die so augenscheinlich und auf eine dauerhafte und bewundernswürdige Weise zum Glück der Menschen beiträgt, in allen ihren Geboten und Lehren nicht eine göttliche sei? Wie sehr auch bin ich erstaunt, wenn ich das Alter dieser erhabenen römischen Kirche betrachte, ihre ungeheure Ausdehnung, ihre Majestät, ihre prächtigen und symmetrischen Gebäude, ihre bewunderungswürdige Disciplin, die von einer übernatürlichen Weisheit entworfen zu sein scheint, die unerschütterliche Standhaftigkeit gegen alle Verfolgungen, die sie erlitt, die Ohnmacht ihrer Gegner, ungeachtet deren Schmähungen und Verleumdungen, wenn ich die Würde, den Charakter, die Tugenden, die Talente ihrer Vertheidiger betrachte, die Laster, den schlechten Glauben ihrer ersten Angreifer; das Verschwinden so vieler verschiedenen Secten, die sich gegen sie erhoben; die kurze Dauer der gegenwärtigen; deren Verschiedenheit in Glaubenslehren, so daß, wenn Jemand in eine derselben eintreten wollte, er leicht sie überleben könnte und in die traurige Schande versetzt werden dürfte, sich in die Arme einer neuen werfen zu müssen."

Inhalts-Verzeichniß.

I. **Die drei ökumenischen Symbole** 1
Das apostolische Symbolum 7. — Das nicänische Symbolum 14. — Das athanasianische Symbolum 15.

II. **Die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche** 19
Luther's Katechismen 19. — Augsburger Confession 20. (Geschichtliches und Text.) — Die Schmalkaldischen Artikel 35. — Concordienformel 36.

III. **Die symbolischen Bücher der reformirten Kirche** 44

IV. **Die Quellen der Glaubenslehre: Die hl. Schrift und die Ueberlieferung** 48
Protestantische Meinungen: Die „Bibel allein" 48. — Die Inspiration 51. — Die Autorität der hl. Schrift 57. — Canon der hl. Schrift 61. — Auslegung der hl. Schrift 64. — Die Ueberlieferung 65.
Katholische Lehre: Text oder Uebersetzungen der hl. Schrift 66. — Canon der hl. Schrift 74. — Inspiration der hl. Schrift 77. — Interpretation der hl. Schrift 83. — Das Bibellesen 86. — Die hl. Schrift nicht die alleinige Quelle der Glaubenslehre 92. — Tradition 108.

V. **Erbsünde und Rechtfertigung** 120
Protestantische Meinungen: Die Erbsünde 120. — Die Rechtfertigung 124.
Katholische Lehre: Die Erbsünde 129. — Die Rechtfertigung 131.

VI. **Die Gottheit Jesu Christi** 143
Protestantische Meinungen 143. — Katholische Lehre 153. — Anhang: Die angeblichen Brüder Jesu 157.

VII. **Die sichtbare Kirche Jesu** 163
Protestantische Meinungen 163. — Katholische Lehre 175.

VIII. **Die alleinseligmachende Kirche** 185

IX. **Die Merkmale der wahren Kirche** 200
Die Einheit 204. — Protestantische Secten 209. — Einheit der katholischen Kirche 217. — Der Streit zwischen Papst Stephanus und dem Bischof Cyprian 218. — Der sogen.

Dreicapitelstreit 219. — Das antiochenische Schisma 223. — Das große occidentalische Schisma 223. — Die Heiligkeit 233. — Die „schlechten" Päpste 234. — Die Katholicität 263. — Statistik der Religionen 264. — Die Kirche der orientalischen Riten 266. — Die Apostolicität 270. — Reihenfolge der Päpste 271. — Gegenpäpste 276 bis 324. — Papstthum und Päpste während der ersten Jahrhunderte 271 ff. — Päpstin Johanna 291. — Canossa 305. — Concil von Basel, Ferrara, 320.

X. **Petrus in Rom** 328

XI. **Der Primat des Papstes** 353

XII. **Die Unfehlbarkeit des Papstes** 365
Wesen und Geschichte der Unfehlbarkeit 365. — Der Papst Honorius 375. — Die Bischöfe und die Concilien 384. — Die 20 allgemeinen Concilien 385.

XIII. **Kirche und Staat** 390
Die Superiorität der Kirche 390. — Die kirchliche Gewalt 393. Protestantische Systeme 394. — Bulle Unam sanctam 396.

XIV. **Heiligenverehrung und Sacramente** 407
Heiligenverehrung 407. — Muttergottesverehrung 410. — Die Siebenzahl der Sacramente 418. — Taufe 421. — Firmung 424. — Die protest. Confirmation 427. — Sacrament des Altars 431. — Communion unter einer Gestalt 437. — Meßopfer 440. — Buße 443. — Altchristliche Bußdisciplin 444. — Ablaß 452. — Letzte Oelung 456. — Priesterweihe 458. — Cölibat 459. — Ehe 460. — Luther und die Ehe 460. — Kath. Lehre 462. — Die Doppelehe und Gregor II. 464.

Namen- und Sachregister.

Abendmahlsprobe 307.
Ablaß 452.
Albert (Gegenpapst) 311.
Alexander II. 303.
Alexander V. 226.
Alexander VI. 243.
Anabaptisten 209.
Anaclet II. 313.
Anastasius (Gegenpapst) 295.
Anglicanische Kirche. Die 39 Artikel 45.
Antiochenisches Schisma 223.
Apostolicum 11.
Apostolisches Symbolum 7.
Apostolicität 270.
Armenischer Ritus 267.
Arminianer 211.
Athanasianisches Symbolum 15.
Augsburger Confession 20. Geschichtliches 0. Text 25
Ausculta, fili 400.
Auslegung der hl. Schrift 64.
Autorität der hl. Schrift 57.

Baptisten 209.
Beichte 447.
Benedict IX. 236, 302.
Benedict X. 303.
Benedict XIII. 225.
Benedict XIV. 232.
„Bibel allein" (Die) 48.
Bibellesen (Das) 86.
Bilderverehrung 409.
Bischöfe und die Unfehlbarkeit 384.
Böhmeaner 211.
Bonifaz VII. 298, 300.
Bonifaz IX. 225.
Brüder Jesu (Die angeblichen) 157.
Bulle In Coena Domini 195.
Bulle Unam sanctam 395. Zweck und Definition der Bulle 401 bis 405. Text der Bulle 403.
Buße. Sacrament 443. Altchristliche Bußdisciplin 444. Beichte 447.

Cadalous (Honorius II.) 303.
Calixt III. 315.
Canon der hl. Schrift 61, 74.
Canossa 305.
Cathedra Petri 338.

Clemens III. 308.
Clemens VII. 225.
Clemens VIII. 231.
Cöleſtin II. 312.
Cölibat 459.
Communion unter einer Geſtalt 437.
Concil von Baſel 320. Concil von Piſa 226.
Concilien. Die allgemeinen Concilien 385.
Concordienformel 36.
Confessio tetrapolitana 45. Confessio Basiliensis 45. Confessio Helvetica I. 45. Confessio Scoticana 46. Confessio Hungarica 46. Confessio Belgica 47. Confessio Helvetica II. 47. Confessio Brandenburgica 47.
Confirmation (Die proteſtantiſche) 427.
Conſtantin 289.
Cyriacus war nie Papſt 275.
Darbyſten 216.
Dioscorus 285.
Donus II. 298.
Dreicapitelſtreit (Der ſogenannte) 219.
Ehe 460. Luther und die Ehe 460. Katholiſche Lehre 462. Die Doppelehe und Gregor II. 464.
Einheit der Kirche 204.
Erbſünde 120, 129.
Eulalius 284.
Felix II. 278.
Felix V. 323.
Firmung 424.
Gegenpäpſte. Liſte 324. Ausführlicheres über die einzelnen Gegenpäpſte 276—324.
Gichtelianer 211.
Gottheit Jeſu Chriſti 143. Proteſtantiſche Meinungen 143. Katholiſche Lehre 153.
Gregor (Gegenpapſt) 302.
Gregor VII. 304.
Gregor VIII. 312.
Gregor XII. 226.
Griechiſcher Ritus 267.
Guibertus (Clemens III.) 308.
Heidelberger Katechismus 47.
Heiligenverehrung 407.
Heilsarmee 214.
Hippolytus 276.
Honorius I. und die Unfehlbarkeit 375.
Honorius II. (Cadalous) 303.
Innocenz III. 316.
Innocenz VII. 226.
Innocenz VIII. 240.

Inspiration der hl. Schrift 51, 77.
Interpretation der hl. Schrift 83.
Irvingianer 216.
Johannes (Gegenpast) 295.
Johannes XII 235.
Johann XIV.
Johann XVI. 298, 300.
Johann XXIII. 227.

Kirche Jesu. Die sichtbare Kirche Jesu. Protest. Meinungen 163. Katholische Lehre 175. Die alleinseligmachende Kirche 185. Merkmale 200. Einheit 204. Heiligkeit 233. Katholicität 263. Apostolicität 270.
Kirche und Staat 390. Die kirchliche Gewalt 393. Protestantische Systeme 394.
Koptischer Ritus 267.

Lateinische Sprache bei der hl. Messe 442.
Laurentius 284.
Leo VIII. 298.
Luther's Katechismen 19.

Mamertinischer Kerker 333.
Marcellinus (Papst) 274.
Martin V. 232.
Meletianische Spaltung in Antiochien 223.
Meßopfer 440.
Methodisten 213.
Mormonen 215.
Maria-Verehrung 410.
Muttergottesverehrung 410.

Neuapostoliker 216.
Nicänisches Symbolum 14.
Nicolaus II. 303.
Nicolaus V. 318.
Novatian 277.

Oelung (Letzte) 456.
Orientalische Kirche 266.

Papst. Primat 353. Unfehlbarkeit des Papstes 365. Decrete der Päpste 372.
Päpste. Gesammtzahl 325. Die „schlechten Päpste" 234.
Päpstin Johanna 291.
Paschalis 288.
Paschalis III. 314.
Perfectionisten 217.
Peschittho (Die) 68.
Petrus in Rom 328. Sein Grab 335. Cathedra 338. Wann kam er nach Rom? 346. Seine Briefe 348.
Philipp 289.
Pietisten 212.
Priesterthum 458.
Primat des Papstes 353.

Privilegium Hadriani pro Carolo 289.
Puritaner 210.

Quäker 212.

Rechtfertigung 124, 131. Begriff 131. Ausdehnung 136.
Religionen. Statistik 264.
Remonstranten 211.
Reliquienverehrung 409.

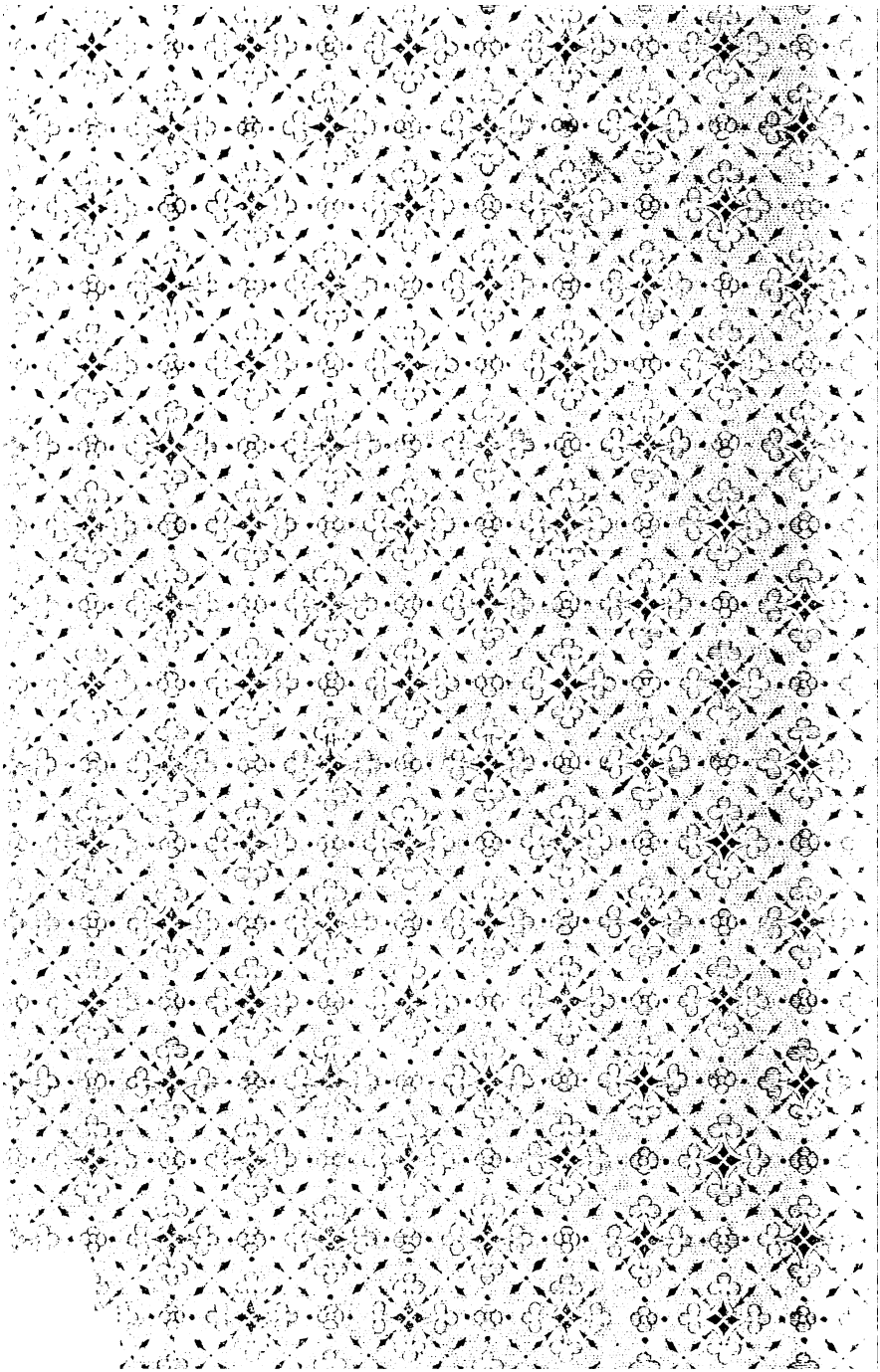
Sacramente. Die Siebenzahl 418. Taufe 421. Firmung 424. Sacrament des Altars 431. Buße 443. Letzte Oelung 456. Priesterweihe 458. Ehe 460.
Schisma. Das antiochenische 223. Das große occidentalische 223.
Schmalkaldischen Artikel (Die) 35.
Schrift (Heilige). Inspiration 51. Autorität 57. Canon 61. Auslegung 64. Text oder Uebersetzungen 66. Interpretation 83. Das Bibellesen 86. Die heilige Schrift nicht die alleinige Quelle der Glaubenslehre 92.
Schwenkfeldianer 210.
Secten (protestantische) 209.
Septuaginta 67.
Swedenborgianer 215.
Sergius III. 235.
Simon der Magier 330.
Sixtus IV. 237.
Socinianer 211.
Sylvester III. 302.
Sylvester IV. 311.
Stephanus. Streit zwischen Papst Stephanus und dem Bischof Cyprian 218.
Stephan VII. 234.
Symbole 1. Das apostolische Symbolum 7. Das nicänische Symbolum 14. Das athanasianische Symbolum. 15.
Symbolische Bücher 2 ff. Symbolische Bücher der lutherischen Kirche 19.
Syrischer Ritus 267.

Taufe 421.
Theodor 288.
Theodorich 311.
Tradition 65, 108.

Ueberlieferung 65, 108.
Unfehlbarkeit des Papstes 353.
Unitarier 211.
Urban VI. 224.
Ursinus 278.

Victor IV. Gregorius 313. Octavianus 314.
Vulgata (Die) 68.

Werke (Die guten) 140.
Wiedertäufer 209.



[redacted]

[redacted]